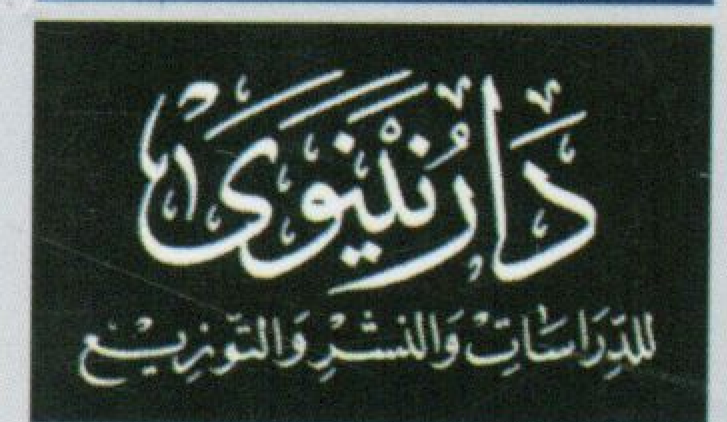
جاك دريدا

Jacques Derride

ترجمة: د. منذر عيّاشي

أطياف ماركس

دراسات نقدية



أطياف ماركس

عنوان الكتـــاب: أطياف ماركس
اسـم المؤلــف: جاك دريدا
ترجمـــــــة: د. منذر عياشي
عدد الصفحات: 280
القيـــــاس: 14.5 * 21.5
1000 / 2014 م -1435 هـ

© جميع الحقوق محفوظة
Copyright ninawa



سورية . دمشق ـ ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والإخراج والطباعة
القسم الفني ـ دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة،
أي جزء من هذا الكتاب، بأي وسيلة كانت
من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

جاك دريدا

أطياف ماركس

ترجمة: د. منذر عياشي

JACQUES DERRIDA

SPECTRES DE MARX

Galilee
1993

ماركس في جسد المكتوب

بقلم : د. منذر عيّاشي

١- الكتابة واستدعاء المستحيل:

الكتابة اختبار، وإنها بوصفها كذلك، لتستطيع إعادة إنتاج نفسها وغيرها إلى ما لانهاية، وإنها إذ تفعل هذا تبتغي أن تقول ما لم يُفكر فيه، وأن تنتج ما يستحيل أن يقبض عليه غيرها. ولقد مارس «كارل ماركس» الكتابة ليجد نفسه فيها فكراً لما يقول، فاستولت عليه، وصارت هي فكر ما يقول. وكان أن أحدث لمّا مارسها انقلاباً في علاقته مع العَالَم، فأخذ يراه، لا من خلال ما يُخبر به العَالِم عن نفسه ولكنْ من خلال ما تصنع الكتابة فيه. وإننا إذ نقرأ فقرة من كتاب «رأس المال» لنلمس هذا تحديداً. فالكتابة تستدعي ما لم يقل وما لم يفكر فيه لكي تتخذ من نفسها دلالة مضمونها شاهداً وحيداً لا يشاطرها في ذلك شيء غيرها. إن ماركس يقول: «إن التأمّل العلمي في أشكال الحياة البشرية ومن ثمّ التحليل العلمي لهذه الأشكال يختاران بصورة عامة طريقاً يناقض تطوّرها الفعلي»[1]. وإن قولاً كهذا لا يُعدّ فكرة إلا بمقدار ما تنتجه الكتابة وتصدق عليه، حتى لَكأنَّ ماركس لم يقل كشفه هذا هو بالذات، ولكنه قال الكتابة بوصفها اختباراً قالت هي فيه ذلك. وإن ماركس ليقول أيضاً: «إن كل صوفية عَالَم البضاعة وكل الغرابات والأشباح التي تضبب منتجات العمل في ظل سيادة الإنتاج البضعي، كل ذلك يزول في الحال ما إن تنتقل إلى أشكال أخرى للإنتاج»[2]، وإن قولاً كهذا

---

1 – كارل ماركس: رأس المال، دار التقدّم – موسكو ١٩٨٥ جـ١ (ص.١١٢).

2 – المرجع السابق (١١٣).

ليستدعي المستحيل لا لشيء إلا لأن الكتابة صنعت إنتاج الفكر وجعلته له ميسَّراً فلا صوفية عَالَم البضائع في الواقع قائمة عياناً، ولا الأشباح التي تضبب منتجات العمل ظاهرة ومرئية.

وإن الكتابة هي التي حَيّزت كل ذلك، وقبضت عليه، وجعلته مرئياً، ولذا كانت كتابة ماركس على وجه العموم هي المكان التي تتكثف فيه اللامرئيات من المخلوقات، فتتصلب، فتتماسك، وتصبح مرئية. وهي لأنها كانت على ذلك قادرة، فقد استجرَّت «الشبح» من غيبوبة العدم، وجاءت بالطيف من وراء حجاب اللارؤية إلى مساحة المشاهَدة وحضور المعاينة، وحققت لهذا المستحيل وجوداً يتجاوز الشعور به إلى الملموس والمحسوس أدخلته في المتصوَّر وفي ثقافة التعامل مع الأشياء.

وبهذا المعنى يمكن القول: لقد صيرت الكتابة ماركس ظاهرة نصيّة، فانداح في عَالَم الفلسفة حاملاً جنازة الصوت، ومرتدياً سواد الحرف.

٢- الإنسان والقناع:

لقد دخل العَالَم في ورطة مع نفسه، إنه يريد أن يكون ليتخلّص من مسماه، إذ لا شيء أكثر غموضاً وخفاءً من هذا الذي سمته اللغة «العَالَم». إنه كل شيء ولا شيء على حدٍّ سواء. ولقد أراد الإنسان بوصفه شيئاً من أشياء هذا العَالَم أن ينسلَّ منه ليكون إزاءه جسداً يمتاز بنفسه منه، فاخترع ما حدّثته به روحه من أساليب. ولقد كان أهم اختراع أوجده هو «القناع». إذ به ينفصل عن العَالَم، فلا يكون غيبوبة في مسماه المُعمَّى، وبه يختفي عنه، فلا يطوله العَالَم بوصفه شيئاً من أشيائه، ولكنَّ الإنسان وقع فيما وقع العَالَم فيه من ورطة. لقد ظنّ أنه «القناع» لكثرة معاشرته له رغبة في التحرّر من العَالَم والابتعاد عنه، ونسي نفسه في قناعه يثبت لهذا الوجود هوية، ولما صار كذلك، واستحال عليه أن يسترجع ما أخفاه

ليكون دليل نفسه على نفسه، عانق الاستيهام وجرى به خلف طيفه فكان أن أبدع ما لم يبدعه أسلافه قبل وضع القناع. ولقد جاء بتقانات ترصد الطيف لترده قليلاً مُرغَماً إلى الواقع الإنساني الذي أخذ ينوب عنه، فكانت بادئ ذي بدء أولى التقانات هي «المرايا» وعند تأمّلها ظنّ أنه يرى فيها ذاته، ولكنّ الواقع الكتابي لهذا المخلوق أخبره أن «المرايا» تُري ذاتها وهو منعكس فيها. فتركها إلى غيرها، وحمل «الكاميرا» فرصد تحرّكات الطيف فتأكّد له أن الطيف إنما هو ذاته منفصل عن ذاته، تماماً كما كان هو ذاته بقناعه منفصلاً عن العَالَم. ولكي يكثّف، جمع الضوء ونشره نوراً على الموجودات، ولكنه اختفى بنوره ليشتدّ طيفه ابتعاداً عنه بوصفه هو الذات الحقيقية وليس الذات المستعارة. فتركه واستلّ أجهزة أخرى شكّلتها له الكتابة، فتجسّس على طيفه ورصد من أجل عملية التجسّس هذه ما كان مستحيلاً إبداعه طوال التاريخ الإنساني السابق عليه. ثم أدرك أنه لن يقبض على شيء. فتركه وأراد أن يستعيض بالتمثيل لكي يقف إزاء الطيف كما وقف هو بقناعه إزاء العَالَم، وكان أن هيّأ المكتوب له أيضاً هذه المرة المسارح لكي يمثّل، وآلاف البرلمانات، ولكنه انتهى من تمثيله مسرحياً ومن تمثيله برلمانياً إلى اكتشاف أن الجسد لا يستطيع أن يتطابق مع طيفه وأنه بعيد عن هذا «الطيف» ستحكمه الديكتاتوريات الفردية، والديكتاتوريات الجماعية «البروليتارية» إلى آخره، وأنه بتمثيله هذا سينيب غيره عنه في حضور الوجود.

وهكذا ظلّ غائباً عن نفسه، فهو لم يكثفها مفهوماً، وهو لم يقبض عليها طيفاً، واكتفى بالقناع يخفي فيه خفاءه، ويخفي في خفائه اختفاءه بوصفه كائناً مريداً.

٣- الموت وتعلّم الحياة:

لقد أصبح وجه إنسان أوروبا العجوز خلف القناع رطباً لكثرة ما تصبّب دماً، ثم تخثّر فتفكّك فتعفّن، ثم صار بدوره قناعاً تحت قناع، وأعلن الموت فيه عن نفسه بأقبح الصور، وأكثرها تقزّزاً.

إن ماركس يرى أن ثمة مشكلة مع الأموات، ولذا نجده يقول: «نحن لا نعاني من الأحياء فقط بل من الأموات أيضاً»[١]. وإنه ليقول أيضاً: «الميت يمسك بتلابيب الحي»[٢] إن أوروبا العجوز المتعفّنة تحت قناعها أخذت تمسك منذ القرن التاسع عشر بتلابيب الأحياء في كل البقاع وفي كل الأمصار. بل أخذت تخلع قناع موتها على البشر هنا وهناك، فاندلعت حروب خلّفت من ورائها دماراً ظلّ نَتَنُ الجثث المتراكمة والمتكدسة شاهداً عليه.

إن أوروبا تريد أن تدخل الوجود من باب الموت لتخلق الحياة، ولكنها إذا دخلت هذا الباب لم تخلق سوى الفناء، فالخَلْق غير الموت وغير آلة التدمير وغير آلة الإرهاب. الخلق دخول في الوجود من باب الحياة وتحرير له من حضور الموت عبر مزاولة المخلوق فيه لحياته. وإن رغبة أوروبا في تأكيد وجودها حضوراً لم يكن إلا عبر طريق هابط أكدت فيه وجودها موتاً.

تُرى هل كان «كارل ماركس» عبر تجربة الكتابة قد عنى هذا في قوله الذي تمت الإشارة إليه آنفاً؟ ألا يعاني الإنسان المعاصر اليوم من أوروبا الميتة التي تمسك بتلابيبه وتجرّه بكل ما أوتيت من قوة وأبدعت من آلة تدمير إلى مساحة موتها؟

---

1 - المرجع السابق (ص١١٤).

2 - المرجع السابق (ص١١٤).

إن «جاك دريدا» في كتابه هذا لا يفكّك خطاب ماركس فحسب، ولكنه يكرّس الخطاب السؤال للآخر الذي لا يريد أن يموت، إنه في استهلاله يقول:

يتقدّم شخص، أنت أو أنا، ويقول: أريد أن أتعلّم أن أحيا.
أخيراً، ولكنّ لماذا؟
تعلّم أن يحيا، إنه لأمر غريب، فمن يعلّم؟ ومن يتعلّم؟
علّم أن يحيا، ولكنّ لمن؟ هل سنعرف يوماً؟ هل سنعرف في يوم من الأيام، ثم بادئ ذي بدء، ماذا تعني «تعلّم أن يحيا»؟ ولماذا «أخيراً»؟

ولقد يبدو أن هذا السؤال لا يجد عند «دريدا» سوى مصالحة بين الحياة والموت، ذلك لأنه يقول: «ليس لهذه العبارة معنى ولا يمكنها أن تكون صائبة إلا أن تفسّر إزاء الموت، موتي أنا وكذلك موت الآخر. إنها تفسّر بين موت وحياة إذن».

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الآخر غير الأوروبي عبر أديانه ومعتقداته ليطرح السؤال، سؤال الحياة التي يباشر بها وجوده مقابل الموت الذي تظلّله به أوروبا، وإنه بهذا ليبتعد عنها ويفارقها غير أنه كلما ازداد عنها ابتعاداً بطرحه سؤال الحياة ازدادت منه اقتراباً بطرحها عليه قناع الموت، ولمّا كانت القوى ليست في مصلحته فإن سؤال الحياة قد أخذ يبدو هو نفسه دامياً، وأخذ يتراجع إلى الحافة الضمنية لوجود حياته نفسها كما أخذ يشعر بالخوف من رؤية الجثث المتعفّنة تتراكم في أرضه يوماً بعد يوم.

إن «دريدا» في هذا الكتاب لم يترك للآخر مجالاً لكي يجيب عن نفسه بنفسه، فدريدا أولاً وآخراً أوروبي يعيش في صراع مع التقاليد الأوروبية، على أساس أنه منها ومغاير لها، ولقد يكون في هذا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوروبي! أفلا يدل على هذا قوله:

(أخيراً أريد أن أتعلّم أن أحيا) ألا يكون هذا هو المستحيل بالنسبة إلى كائن حي؟ ثم ألا يكون هذا هو المنطق الممنوع نفسه؟ ومما هو معروف تحديداً أن «يحيا» لا يُتعلّم، لا بالذات عينها، ولا من الحياة بواسطة الحياة».

ثمّة سؤال يبقى أخيراً: إن ماركس قد مات! فهل تراه بوصفه ميتاً قد أمسك بتلابيب الأحياء؟ ولأنه أوروبي أفلا يكون في صراعه مع أوروبا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوروبي؟.

د. منذر عياشي

حلب ١٩٩٤/١٢/٣١

أطياف ماركس

إن أصل هذا الكتاب محاضرة أُلقيت خلال جلستين، في ٢٢ و٢٣ نيسان / أبريل ١٩٩٣، في جامعة كاليفورنيا (Riverside). ولقد افتتحت هذه المحاضرة حينئذ مؤتمراً دولياً نظمه Bernard Magnus و Stephen Cullenberg بعنوان «لاعب وغامض»، «إلى أين ستذهب الماركسية؟». بالتأكيد، ولكنْ كان، في الخفاء أيضاً، «هل الماركسية في طريقها إلى الفناء (Wither)؟».

ومع أننا زدنا ودققنا، فإن هذا النقص يحتفظ بالبنية البرهانية لهذه المحاضرة وبإيقاعها وبشكلها الشفهي. ولقد أضفنا الهوامش بعد ذلك بالطبع، وتظهر بعض التطويرات الجديدة موضوعة بين قوسين معكوفتين.

ثمّة اسم بدلاً من اسم، وجزء بدلاً من الكل: يمكن للمرء دائماً أن يعالج العنف التاريخي للتمييز العنصري (في جنوب أفريقيا) بوصفه كناية، وذلك كما كان كائناً في ماضيه وكما هو كائن في حاضره. ولقد نستطيع تبعاً لطرق مختلفة (مثل التكثيف، والنقل، والتعبير أو التمثيل) أن نقرأ دائماً، من خلال فرادته، عنفاً آخر لا يزال في العالَم قائماً. وإنه ليعد، في وقت واحد، جزءاً من، وعلّة، ومعلولاً، وأمارة، ومثلاً. فما يجري هناك يعبّر عما حدث هنا، دائماً هنا، وحيث نكون وننظر، وعلى مقربة منا. ألا وإنها لمسؤولية غير متناهية، ومذّاك، ثمة راحة ممنوعة بالنسبة إلى كل أشكال الوعي الحسن.

ولكن يجب ألا نتكلم أبداً عن مصرع إنسان كما لو أنه صورة، حتى ولو كانت صورة مثالية في منطق رسم الإعلان، أو بلاغة العلم أو الشهيد. فحياة الإنسان فريدة بمقدار ما هو موته. وإنها ستكون دائماً

أكثر من نموذج وشيئاً آخر غير الرمز، وإنه لعلى هذا يجب تسمية اسم العلم دائماً.

ومع ذلك، فإني أذكر، محتفظاً بهذا في الذاكرة، مستعيناً ببعض الأسماء النكرة، بأنه شيوعي كما هو كذلك، وشيوعي كما هو الشيوعي، ومهاجر بولوني وكذلك الضالعون معه، أذكر بأنهم جميعاً قتلة كريس هاني. وأنهم نفّذوا حكم الإعدام منذ عدة أيام، أي في العاشر من نيسان / أبريل. ولقد أعلن القتلة أنفسهم بأنهم قتلوا شيوعياً ذلك لأنهم كانوا يحاولون حينئذ قطع مفاوضات وتخريب سيرورة عملية بيروقراطية. ولقد ظهر هذا البطل من أبطال مقاومة التمييز العنصري خطراً. وفجأة، صار غير محتمل، كما يبدو، في لحظة محدّدة، حيث أعرض عن قبول مسؤوليات عليا في الـ«ANC»، وربما عن القيام بدور سياسي رسمي، لا بل حكومي في بلد تخلّص من التمييز العنصري، مقرّراً أن يكرّس نفسه لحزب شيوعي يمثّل أقليّة وتجتازه التناقضات.

اسمحوا لي أن أحيي ذكرى كريس هاني، وأن أهديه هذه المحاضرة.

استهلال

يتقدَّم شخص، أنت أو أنا، ويقول: أريد ان أتعلّم أن أحيا.

أخيراً، ولكنّ لماذا؟.

تعلّم أن يحيا، إنه لأمر غريب. فمن يعلم؟ وممن يتعلّم؟. علّم أن يحيا، ولكنّ لمن؟ هل سنعرف يوماً؟. هل سنعرف في يوم من الأيام، ثم، بادئ ذي بدء، ماذا تعني «تعلّم أن يحيا»؟ ولماذا «أخيراً»؟.

إن هذا الأمر وحده خارج السياق — ولكنَّ السياق يبقى مفتوحاً دائماً، إنه لضعيف وغير كافٍ — ومن غير جملة، ليشكّل تركيباً غامضاً تقريباً. فإلى أي نقطة يترك اصطلاحه التعبيري نفسه كي يُترجم على كل حال؟.

بيد أنه تعبير عظيم — أو هو كذلك، لأن هذه القطعة من الأمر تقول في فم أحد السادة شيئاً من العنف. وإنه ليهتز كما السهم في مسار التوجّه الذي لا ينعكس وغير المتساوق، ذلك الذي يذهب في أغلب الأحيان من الأب إلى الابن، ومن الأستاذ إلى التلميذ، ومن السيد إلى العبد (سأعلّمك أن تحيا أنا) وإن هذا التوجّه ليتردد حينئذ. بين التوجّه بوصفه تجربة (**تعلّم أن يحيا، أليس هو التجربة عينها؟**)، وبين التوجّه بوصفه تربية، والتوجّه بوصفه ترويضاً.

ولكنّ تعلّم أن تحيا، وتعلّم المرء وحده من ذاته عينها، إنما يعني تعليم المرء نفسه لذاته عينها أن تحيا. (أخيراً، أريد أن أتعلّم أن أحيا) ألا يكون هذا هو المستحيل بالنسبة إلى كائن حي؟. ثم ألا يكون هذا هو المنطق الممنوع نفسه؟. ومما هو معروف تحديداً أن «يحيا» لا يُتعلّم، لا بالذات عينها، ولا من الحياة بوساطة الحياة. إنه يُتعلّم من الآخر على كل حال،

في حافة الحياة، وسواء كان ذلك في الحافة الداخلية، أم في الحافة الخارجية، فإنه تعلّم متباين بين حياة أو موت.

وليس ثمّة شيء أكثر ضرورة من هذه الحكمة، إنها الأخلاق عينها: تعلّم أن يحيا – وحده، من ذاته عينها. إن الحياة لا تعرف أن تحيا بشكل آخر. تُرى، ألا يفعل المرء شيئاً آخر أبداً غير أن يتعلّم أن يحيا، وحده، ومن ذاته عينها؟. إن هذا الالتزام غريب بالنسبة إلى كائن حي مفترض أنه حي، وذلك منذ اللحظة التي كان فيها هذا مستحيلاً وضرورياً بآنٍ واحد: «أريد أن أتعلّم أن أحيا». ولقد نرى أنه ليس لهذه العبارة معنى، ولا يمكنها أن تكون صائبة إلا أن تفسَّر إزاء الموت. موتي أنا وكذلك موت الآخر. إنها تفسِّر بين موت وحياة إذن. ها هو مكان أمر حكيم، يتظاهر أن يتكلم دائماً كما يتكلم العادل.

إن هذا الذي يتّبع إنما يتقدّم بوصفه تجربة في الليل – في مجهول ذلك الذي يجب أن يأتي – وإنه لمحاولة بسيطة. ولقد يكون إذن من أجل تحليل هذا الاستهلال مع بعض النتائج: «أخيراً، أريد أن أتعلّم أن أحيا». أخيراً ماذا.

فإذا كان هذا ما تبقى للقيام به، أي تعلّم أن يحيا، فإنه لا يمكن أن يتم إلا بين حياة وموت، لا في الحياة ولا في الموت وحدهما. فما يحصل بين اثنين، وما نريده بين «الاثنين» معاً، كما بين حياة وموت، فإنه أمر لا يستطيع أن يتعهده إلا بعض الأشباح. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب على المرء أن يتعلّم الأرواح، حتى وإن كان هذا الطيف خاصة غير كائن، حتى وإن كان هذا لم يتمثّل أبداً كما هو لا مادة، ولا جوهراً، ولا وجوداً. وزمن «التعلم أن يحيا»، والذي هو زمن من غير وصي، إنما يعود إلى هذا، وإن الاستهلال ليقودنا فيه إلى أن: نتعلم أن نحيا مع الأشباح في المعاشرة، والمرافقة، والمصاحبة، وفي التجارة من غير تجارة الأشباح. وإنه ليقودنا لكي نعيش بشكل آخر، وبصورة أفضل. ليس أفضل على وجه الدقة،

ولكنّ معهم. وليس أن نكون مع الآخر، إذ ليس ثمة صاحب من غير «مع – هناك» التي تعيد لنا الـ«كائن – مع» أكثر إلغازاً من أي وقت مضى على وجه العموم، وإن هذه الكينونة مع الأطياف كذلك، ليست فقط ولكنها أيضاً واحدة من «سياسة» الذاكرة، والإرث، والأجيال.

وإذا كنتُ قد أعددتُ نفسي لكي أتكلم عن الأشباح طويلاً، وعن الإرث، وعن الأجيال، أجيال الأشباح، أي عن بعض الآخرين الذين ليسوا حاضرين، وليسوا أحياء الآن، بالنسبة إلينا ولا فينا ولا خارجاً عنّا، فإني سأتكلم باسم العدالة، وسأتكلم عن العدل هنا حيث لا يزال غير موجود، غير موجود هنا، وهنا حيث لم يعد له وجود، ولنتفق على هنا حيث لم يعد حاضراً، وهنا حيث لن يكون أبداً، شأنه شأن القانون الذي يختزل إلى الحق، وإذا كان هذا هكذا، فيجب الكلام عن الشبح، بل إلى الشبح ومعه، وذلك منذ اللحظة التي لا تبدو فيها أي أخلاق، وأي سياسة، ثورية أو غير ثورية، ممكنة ومعقولة وعادلة، والتي لا تعترف في مبادئها بالتقدير لهؤلاء الآخرين الذين لم يعودوا، أو بالنسبة إلى هؤلاء الآخرين الذين مازالوا غير موجودين هنا، وغير أحياء الآن، سواء كانوا قد ماتوا أم لم يُولَدوا بعد . وإن أي عدل – ولا نقول أي قانون، ومرة أخرى لن نتكلم هنا عن الحق[1]– لا يبدو ممكناً أو معقولاً من غير مبدأ بعض المسؤوليات، بعيداً عن أي حضور حي في هذا الذي يفصل

---

1 – عن التمايز بين العدل والحق، وعن عدم التساوق الغريب الذي يؤثر في الاختلاف وفي علاقة التضمين المشترك بين هذين المتصورين، وعن بعض النتائج التي تتّبع (وخاصة فيما يتعلق بلاتفكيكية «العدل» – غير أننا نستطيع أن نعطيه اسماً آخر)، أرجو أن يسمح لي بالإحالة إلى: "force of law, «The mystical foundation of autherty»"

وذلك في: <[Decenstaution and The Possibility of Justice, Tr. M Quaitance, ed. D.Cornel, M.Rosenfled, D.G.carlson Routledge, New, York, London, 1992. En allemand, Gesetzeskraft," Der mystische Grund der Autoritat", Tr, A. Gracia Duttmann, suhrkamp,1991>. A Paraitre aux Galilee en 1994.

الحاضر الحي أمام أشباح أولئك الذين لم يلدوا بعد، أو أمام أولئك الذين سبق لهم أن ماتوا، ضحايا الحروب أو لا، ضحايا العنف السياسي أو شيء آخر، ضحايا الإبادات القومية المتعصّبة، والعنصرية، والاستعمار، والجنس أو شيء آخر، ضحايا الاضطهاد الامبريالي الرأسمالي أو ضحايا كل أشكال الأنظمة الكُلاّنية. وإنه لمن غير معاصرة الذات للحاضر الحي، ومن غير هذا الذي ينزع عنها مطابقتها سراً، ومن غير هذه المسؤولية وهذا التقدير للدول إزاء أولئك الذين ليسوا هنا، وأولئك الذين لم يعودوا هنا أو أولئك الذين ما زالوا غير حاضرين وغير أحياء، فأي معنى يكون في طرح السؤال «أين؟»، و«أين غداً؟»، وإلى أين؟.

إن هذا السؤال ليصل، ذلك إذا وصل، وإنه ليسأل عن ذلك الذي سيأتي فيما سيأتي. وهو إذ يكون متّجهاً إلى المتسقبل، وذاهباً نحوه، إنه ذلك الذي يأتي وعنه ينشأ. ويجب عليه إذن أن يتجاوز كل حضور بوصفه حضوراً للذات. أو يجب عليه على الأقل ألا يجعل هذا الحضور ممكناً إلا بدءاً من حركة الانفصال، والفك أو التباين: أي في عدم التكيّف مع الذات. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا السؤال، منذ اللحظة التي يأتي فيها إلينا، إذا كان لا يستطيع أن يأتي بكل تأكيد إلا من المستقبل (إلى أين؟ وإلى أين سنذهب غداً؟ وإلى أين ستذهب الماركسية مثلاً؟. وإلى أين سنذهب معها؟)، فيجب على ذلك الذي سيقف أمامه أن يسبقه أيضاً بوصفه أصلاً له: قبله وحتى إذا كان المستقبل هو مصدره فيجب عليه أن يكون كأي مصدر، قد صير إلى تجاوزه تجاوزاً مطلقاً وبشكل لا عودة فيه. وإن «تجربة» الماضي كشيء سيأتي، لتجعل الواحد منهما مطلقاً واجب الوجود، بعيداً عن أي تغيير ينشأ عن أي حاضر. فإذا كان السؤال ممكناً، وإذا وجب أن نأخذه مأخذ الجد، فإن مسؤولية السؤال الذي ربما لم يعد سؤالاً، والذي نسميه هنا العدل،

يجب أن تتجه خارج إطار حياة الحاضر، وخارج الحياة بوصفها حياتي أو حياتنا . هذا على وجه العموم. والسبب لأن الأمر نفسه سيكون غداً بالنسبة إلى الـ«حياتي» أو إلى «حياتنا» وحياة الآخرين، وكما كان الحال هكذا أمس بالنسبة إلى أُخَرٍ آخرين: إنه سيكون إذن خارج إطار الحاضر عموماً .

كائنٌ عدلٌ: بعيداً عن الحاضر الحي عموماً، وعن نقيضه السلبي البسيط، تلك لحظة طيفية. إنها لحظة لا تنتمي إلى الزمن. ذلك إذا كنا نرى تحت هذا الاسم سلسلة الحضورات المنمّطة (الحاضر الماضي، والحاضر الراهن أي: «الآن»، والحاضر المستقبل). فنحن نطرح الأسئلة في هذه اللحظة، ونستجوب أنفسنا عنها . فهي ليست للزمن مطيعة، أو هي كذلك بالنسبة إلى ما نسميه نحن هكذا على الأقل. ولما كان ظهور الطيف عابراً ومفاجئاً، فإنها لا تحدِّد الزمن، ليس هذا الزمن: يدخل الشبح، يخرج الشبح، يعود الشبح ثانية.

إن هذا ليشبه بدهية، أو إنه، بصورة أكثر دقة، يشبه بدهية تتعلق بموضوع البداهة نفسها، بمعنى أنها تتعلق ببعض المسلّمات المفترض تعذّر إثباتها لأنها خاصة بما له ثمن، وقيمة، وامتياز. وإنها لتكون كذلك، عندما يتعلق الأمر بالكرامة خصوصاً (مثال ذلك الإنسان بوصفه مثلاً لكائن متناهٍ وعاقل)، بهذه الكرامة غير المقيّدة بشروط (Wurdigkeit) والتي يسمو بها كانت تحديداً فوق كل اقتصاد، وفوق كل قيمة مقارنة أو مماثلة، وفوق كل سعر من أسعار السوق (Marktpreis). وتستطع هذه البدهية أن تصدم، غير أن الاعتراض لا ينتظر أن يأتي: سيقولون إنه إزاء مَنْ في النهاية سيرتهن إلى واجب العدل أبداً، وإن كان هذا بعيداً عن الحق أو المعيار، إزاء مَنْ وإزاء ماذا؟ اللهم إلا أن يكون إزاء حياة كائن حي؟ ثم ألا يوجد أبداً عدل، والتزام بالعدل أو بالمسؤولية عموماً، يمتلك أن يجيب عن الذات (عن الذات الحية) أمام شيء آخر، وفي نهاية

المطاف، ألا توجد سوى حياة حي، نراها بوصفها حياة طبيعية أو بوصفها حياة للعقل؟ بالتأكيد. ويبدو أن الاعتراض متعذِّر دحضه، غير أن المتعذر دحضه يفترض هو نفسه أن هذا العدل يحمل الحياة بعيداً عن حياة الحاضر أو بعيداً عن كائنها — هنا الفعلي، وعن فعّاليتها التجريبية أو الأنطولوجية: إنه لا يحملها باتجاه الموت، ولكن باتجاه بقاء، أي باتجاه أثر، حياتُه ومماتُه ليستا هما نفسيهما سوى آثار، وآثار لآثار، وبقاء تأتي إمكانيته مقدماً لكي تفصل، أو لكي تزيل تطابق الهوية مع ذات الحاضر الحي كما يكون ذلك بالنسبة إلى كل فعّالية. وإذا كان الحال كذلك، فثمة للروح وجود. ثمة للأرواح وجود. ولذا يجب العمل معها. ونحن لا نستطيع ألا نوجب، ولا نوجب ألا نستطيع العمل معها. إنها تكون أكثر من واحدة: الأكثر من واحدة.

الفصل الأول
أوامر ماركس

«الوقت خارج الوحدة»

هاملت

حاشية

هاملت [...]: أقسموا

الطيف تحت الأرض: أقسموا [يقسمون]

هاملت: اهدئي، اهدئي أيتها الروح القلقة الآن.

أيها السادة،

أستسلم إليكم من كل قلبي

وكل ما يستطيعه رجل بائس مثل هاملت

هو أن يشهد لكم بالصداقة والحب،

وإنكم ستلقونه، والله المستعان، فلندخل معاً،

وأنتم، إني لأرجوكم، كونوا فماً مقفلاً.

إن الزمن خارج محاوره، فيا أيها المصير الملعون

الذي يريد أن ألد لكي أنضمَّ إليه!

هيا، فلندخل معاً.

الآن أطياف ماركس (ولكنْ «الآن» من غير مصادفة. إنها «الآن» المنفصلة أو غير المنطبقة، وإنها لقائمة خارج الوصل. فهي غير متّصلة بالأطراف، وتوشك دائماً ألا تبقي على شيء معاً في القران الثابت لسياق لا تزال أطرافه ممكنة التحديد).

أطياف ماركس. فلماذا هذا الجمع؟ هل يوجد فيه أكثر من واحد؟. «أكثر من واحد»، إن هذا ليعني جمهرة، وإلا يكن ذلك فخلقاً كثيراً، قد

يكونون العشيرة أو المجتمع، أو ربما يعني هذا الجمع أيضاً سكاناً من الأشباح المكونين من شعب أو من غير شعب، ومثل تلك الأمة التي لها أو ليس لها رئيس — ولكن ربما يعني هذا الجمع «الأقل من واحد» في التبعثر المجرّد والبسيط. إنها أطياف من غير أي تجمع ممكن. ثم إذا كان الطيف ينتعش بما ينهله من روح ما، فمن يجرؤ أن يتكلم عن روح ماركس. وثمة ما هو أدهى وأعظم، إذ من يجرؤ أن يتكلم عن روح ماركسية. ليس فقط لكي يتنبأ اليوم للأطياف بمستقبل ما، ولكن لكي يدعو إلى تكاثرها، أو بشكل أعظم وأدهى أيضاً، لكي يدعو إلى تباينها.

لقد اخترت، منذ سنة أن أسمي «الأطياف» بأسمائها، بدءاً بالعنوان الافتتاحي لهذه المحاضرة: «**أطياف ماركس**». كان الاسم النكرة والاسم العَلَم مطبوعين إذن، وكانا في الملصق مسبقاً عندما قرأت، منذ عهد قريب، «بيان الحزب الشيوعي». وإني لأعترف خجلاً: أنا لم أقرأه منذ عشرات السنين. ويجب أن يخون هذا بعض الأشياء حقيقة. ولقد أعلم جيداً أن شبحاً ينتظر فيه، وذلك منذ الافتتاح ورفع الستار. واكتشفت لتوي، وفي حقيقة ما أذكر، ما وجب أن يلاحق ذاكرتي: «الاسم الأول للبيان»، وإنه بصيغة المفرد هذه المرة. فلقد كان الطيف: «**طيف أوروبا — إنه طيف الشيوعية**».

استهلال أو فاتحة كتاب: يفتتح هذا الاسم إذن المشهد الأول من المقطع الأول: «شبح يطوف حول أوروبا، هو شبح الشيوعية». وكما في هاملت، هو حال أمير دولة فاسدة. فكل شيء يبدأ بظهور الطيف. ويمكننا بصورة أكثر تحديداً أن نقول إن كل شيء يبدأ بانتظار هذا الظهور. وإن استباق الأمور ليكون نافذ الصبر، ومفتوناً: هذا، الشيء سينتهي إلى الوصول. وإن العائد سيأتي. ولن يتأخر، كما يتأخر. وبصورة أكثر تحديداً أيضاً، إن كل شيء ينفتح عند قرب حدوث إعادة الظهور، ولكنه ظهور الطيف ثانية بوصفه ظهوراً للمرة الأولى في

المسرحية. وإن روح الأب ستأتي، وستقول عما قريب: «**إنني روح أبيك**»، ولكنه هنا يعود في بداية المسرحية للمرة الأولى، هذا إذا كان بإمكاننا أن نقول ذلك، فهذه سابقة، وإنها للمرة الأولى على المسرح.

اقتراح أول: إن الوسواس تاريخي بالتأكيد، ولكنه لا يؤرِّخ ولا يتأرَّخ أبداً بانقياد في سلسلة الحضورات، يوماً بعد يوم، وذلك تبعاً للنظام المؤسَّس في الروزنامة. وهو إذ يكون في غير زمنه، فإنه لا يصل. وإنه لن يباغت أوروبا في مجيئه، كما جاءت أوروبا في لحظة من لحظات تاريخها لتتوجع من شر ما، ولتترك نفسها تُسكن من داخلها، أي أن يتسلط عليها ضيف غريب. فالضيف إذ احتل، منذ أمد الآمدين، موقع الخدمة البيتية في أوروبا، لم يكن بسبب هذا أقل غربة. ولكنَّ الأمر هو أنه ليس هناك داخل، ولم يكن ثمة داخل قلبه. وإن الشَّبَحيّة قد انتقلت بوصفها حركة لهذا التاريخ. وبذلك يكون قد وسم وجود أوروبا نفسه. وإنه سيفتح الفضاء وعلاقة الذات مع ما يسمى هكذا، على الأقل منذ القرون الوسطى: أوروبا. وهكذا نرى أن تجربة الطيف، مع ماركس وإنغلز، قد فكرت، ووصفت أو شخّصت نوعاً من الفن المسرحي لأوروبا الحديثة، وكيف أنها فعلت ذلك وخاصة بالنسبة إلى مشاريعها التوحيدية الكبرى. بل يجب القول: إن الطيف قد مثلها وأخرجها على المسرح. ولقد ألهم شكسبير غالباً، من خلال ذاكرة بنوية هذه المسرحية الماركسية. وفيما بعد، وفي عهد قريب منا، وباتباع سلسلة النسب نفسها، وضمن الضوضاء الليلية لتسلسله المنطقي، وضجة أشباح مقيّدة مع أشباح، كان ثمة سليل آخر هو فاليري، فشكسبير ركّع ماركس الذي ركّع فاليري (**وثمة آخرون**).

ولكنَّ ما الذي نتج بين هذه الأجيال؟ ثمة إغفال وسقطة غريبة. يخرج ماركس أكيداً، ثم قوياً. وإننا لنقرأ في «أزمة النفس» (١٩٩٣) «**نحن الحضارات الأخرى، إننا نعلم الآن بأننا ميتون.. إلى آخره**».

وإن اسم ماركس ليظهر مرة واحدة. وها هو يتسجل اسماً لرأس سيأتي بين يدي هاملت:

«ينظر الآن هاملت الأوروبي إلى آلاف من الأطياف، وذلك من فوق سطح إلسينور الهائل، والذي يمتد من بال إلى كولون، ويلامس رمال نيوبور، ومستنقعات السوم، وطبشور شامبان، وغرانيت الألزاس. ولكنه هاملت المثقف، فهو يتأمل حياة الحقائق وموتها. فالشبح الذي عنده، هو كل مواضيع منازعاتنا. والندم الذي يحسه، هو كل عناوين مجدنا [...]. فهو إذا استحوذ على رأس، فلقد استحوذ على رأس مشهور. فمن كان هذا؟ أما هذا، فكان ليوناردو. [...] وأما هذا الرأس الآخر، فهو رأس ليبنيز الذي حلم بالسلام العام. وأما هذا، فقد كان كافكا الذي أبدع هيغل، الذي أبدع ماركس، الذي أبدع... وأما هاملت، فلم يعرف جيداً ما يصنع بكل هذه الرؤوس. ولكنّ ماذا لو أنه هجرهم!... هل سيتوقف عن أن يكون هو نفسه؟[1]».

---

1 - بول فاليري «أزمة النفس». الأعمال الكاملة. مكتبة البلياد، غاليمار، ١٩٦٧. ويجب أن نذكر هنا أنه إلى جهة الغرب، قريباً من لسان شبه الجزيرة الأوروبية، أوشكت مملكة الدانيمارك أن تكون مع انكلترا تحديداً، فهل هي دولة المقاوَمة الأخيرة لأوروبا مايستريخ. لا، فقد كانت هذه النتيجة على الرأس الملكي تتجه بالأحرى نحو أمكنة أخرى. أولاً، إنها أمكنة مفصلية بين هذه المقترحات ومقترحات «كاب الآخر» (منشورات مينوي، ١٩٩١)، الذي يحلّل أيضاً معالجة لما هو أساسي (للرئيس والرأس)، وخاصة لما قام به فاليري وذلك لإعادة إدخال مسألة أوروبا بوصفها مسألة خاصة بالنفس، أي بالطيف. وإننا لن ندع الفرصة تفوتنا من غير إلحاح، وهذا جوهري، على صورة من صور الرأس، إذا كان بإمكاننا أن نقول ذلك، تماماً كما تعود لكي تفرض نفسها، بصورة منتظمة، في أمكنة كثيرة من مدونة ماركس، وبين أكثرها ضيافة للشبح. وبصورة عامة وضمنية، يمكن القول: إن الدراسة الحاضرة تتابع طرقاً مسبقة: عشق عمل الحدّاد، والذي سيكون ممتداً إلى كل عمل على وجه العموم (وخاصة في Glas، منشورات غاليله، ١٩٧٤)، وعلى حدود

ولقد عرّف فاليري، فيما بعد في «**سياسة النفس**» (ص١٠٣١)، الإنسان والسياسة. فالإنسان هو: «محاولة لإبداع ما أجرؤ أن أسميه نفس النفس» (ص١٠٢٥). وأما السياسة فهي دائماً «تستلزم فكرة ما عن الإنسان» (ص١٠٢٩). وإن فاليري ليستشهد بنفسه في هذه اللحظة. وإذ ذاك يعيد الصفحة عن «هاملت الأوروبي»، أي تلك التي جئنا على ذكرها. وإننا لنجد بشكل يدعو إلى الفضول، أنه حذف، مع اليقين التائه لمن يسير في نومه ولكنه لا يُخطئ جملةً، جملة واحدة، من غير أن يشير إلى ما حذف بأي نقطة من نقاط الوقوف: إنها الجملة التي تسمي ماركس في رأس كانت نفسه («**لقد كان هذا هو الذي ابتدع كانت، الذي ابتدع هيغل، الذي ابتدع ماركس، الذي ابتدع**..») فلماذا هذا الحذف، هذا الحذف الوحيد؟. لقد اختفى اسم ماركس. فأين مضى؟.

الإشكالية بين الدمج والاندماج، ويصل إلى الملاءمة الفعلية ولكنّ المحدودة لهذا التعارض التصوري، كذلك الذي يفصل الفشل عن النجاح، والنجاح في العمل عن الحداد، والمرض عن الجداد الطبيعي (انظر حول هذه النقاطForsـ ، مقدمة إلى Le Verbier de I'homme aux Loups ل.ن أبرهام، وم. توروك. منشورات فلاماريون، ١٩٦٧، وكذلك أيضاً صفحة ٣٦ وما يتبعها. وكذلك schibboleth لبول سيلان، منشورات غاليله/ ١٩٨٦. وأيضاً Femmes feu 1987 des cendre. ومنشورات غاليله، ١٩٨٧ Memoires question La et Heidegger ,De I'esprit لبول ديمان، منشورات غاليله، ١٩٨٨)، ويصل إلى ما تبقى من حي لا ينتهي إلى حياة ولا إلى موت ("Parages dans 'surviviun"، منشورات غاليله، ١٩٨٦)، وإلى اقتصاد الدين والهبة (Donner Ie Temps، منشورات غاليله، ١٩٩٢). وأما ما يخص المنطق الطيفي وغير المنفصل عن فكرة الفكرة (وعن مثالية المثال بوصفها أثراً للتكرار)، وغير منفصلة عن الحافز نفسه. ولذا، لا تقولوا عن «فكرة» التفكيك إنها موضوعة موضع التنفيذ بشكل واضح في معظم الأحيان، وفي كل الدراسات المنشورة خلال العشرين سنة الأخيرة، وخاصة في "De I esprit" ولقد كان «العائد» فيه هو الاسم الأول («أتكلم عن العائد [...]»).

ولقد سجل شكسبير إرشاداً مسرحياً للشبح ولماركس. إذ يجب أن يكون اسم المختفي قد كُتب في مكان آخر.

إن فاليري فيما يقوله عن الرؤوس، وعن أجيال من الأنفس، كما فيما ينسى أن يقوله عنهم، ليذكرنا على الأقل بثلاثة أشياء. وإن هذه الأشياء الثلاثة لتخص تحديداً هذا الشيء الذي نسميه النفس. فما أن نتوقف عن تمييز النفس من الطيف، حتى يتخذ الطيف جسماً، ويتجسَّد بوصفه نفساً في الطيف. وإن ماركس ليحدده بالأحرى بنفسه، وإننا سنأتي إليه. فالطيف هو دمج متناقض. وإن الصيرورة جسم لَتُعدُّ شكلاً ظاهرياً وجسدياً للنفس. وإنه ليبقى بالأحرى «شيئاً» تصعب تسميته: إنه ليس روحاً ولا جسداً، ومع ذلك فهو الواحد والآخر. ذلك لأن اللحم والظواهرية، هي التي تعطي إلى النفس ظهورها الطيفي، ولكنها تختفي مباشرة في الظهور، في مجيء العائد نفسه، أو في عودة الطيف. فثمة مختف في الظهور نفسه بوصفه عودة ظهور المختفي. فالنفس والطيف، ليسا الشيء ذاته. وعلينا أن نشحذ هذا الفرق. ولكن بالنسبة إلى ما هو مشترك بينهما، فإننا لا نعرف ما هو، وما يكون حالياً. إنه شيء لا نعرفه بالتحديد، ولا نعرف إن كان هذا كائناً على وجه الدقة، وإذا كان هذا موجوداً، وإذا كان هذا يستجيب لاسم ويتطابق مع الجوهر. إننا لا نعرف هذا: ليس جهلاً، ولكنّ لأن هذا اللاشيء، وهذا الحاضر غير الحاضر، وهذا الكائن الغائب أو المختفي لم يعد يصدر عن المعرفة. وإنه على الأقل أكثر مما نعتقد معرفته باسم المعرفة. وإننا لا نعلم إذا كان حيّاً أو ميتاً. هو ذا – أو هو ذاك، هنالك، ثمة شيء تتعذَّر تسميته أو تتعذَّر تقريباً: ثمة شيء، بين شيء وشخص، كائناً ما كان أو كائناً من كان، ثمة شيء، هذا الشيء بالذات، هذا الشيء بالأحرى وليس شيئاً آخر. لقد تحدى هذا الشيء، الذي ينظر إلينا، الدلاليات كما تحدى الأنطولوجيا، وتحدى التحليل النفسي بمقدار ما تحدى الفلسفة

(مارسيلوس: ماذا، هل ظهر ذلك الشيء ثانية هذه الليلة؟. برناردو: لم أرَ شيئاً). لا يزال الشيء غير مرئي، وليس ثمة شيء فيه مرئياً (لم أرَ شيئاً)، في اللحظة التي نتكلم فيها لكي نسأل أنفسنا إذا ما كان قد اختفى. وليس ثمة شيء يُرى عندما تكلم مارسيلوس، غير أنه شُوهد مرتين. وإنه لمن أجل هذا، ومن أجل مطابقة الكلام مع الرؤية تمّ استدعاء هوراسيو الشكّاك. وإنه ليقوم بواجب الشخص الثالث والشاهد» [...] إذا عاد هذا الطيف، فإنه يستطيع أن يقيم العدل في رأينا — ويتكلم معه (acte I, sc'ene I.Tr. yves BannFay).

إن هذا الشيء، الذي ليس سوى شيء، هذا الشيء غير المرئي بين ظهوراته، إننا لا نراه لحماً وعظماً حين يعود إلى الظهور. وإن هذا الشيء ينظر إلينا مع ذلك، ويرانا من غير أن نراه حتى عندما يكون هنا. إذ يوجد هنا تباين طيفي يقطع كل مرآوية. ويلغي التزامن لكي يعيدنا إلى المفارقة التاريخية. وإننا لنسمي هذا أثر واقية الوجه: فنحن لا نرى من ينظر إلينا. ومع أن الملك في شبحه يشبه نفسه «كما تشبه أنت ذاتك نفسها» (إنه قريب الشبه منك)، فإن هذا لا يمنع أن ينظر من غير أن يكون مرئياً. إن ظهوره ليجعله يظهر غير مرئي تحت لأمَته[1]. وإننا لن نذكر، من غير ريب، أثر واقية الوجه هذا. أو إننا لن نتذكره على الأقل مباشرة وبهذا الاسم، ولكنَّ هذا سيكون مفترضاً بكل ما سنقدمه من الآن فصاعداً عن الطيف على وجه العموم، عند ماركس، وعند غيره. وسيتحدد ذلك فيما بعد، انطلاقاً من الأيديولوجيا الألمانية ومن التفسير مع ستيرنير. وإن هذا ليميز الطيف أو الشبح من النفس، وإن كانت النفس بمعنى الشبح عموماً. ويعد هذا الأمر نوعاً من الظواهرية فوق الطبيعية والمتناقضة من غير شك. إنها الرؤية الخفية التي لا يمكن

1 – اللأمة: أداة الحرب كلها من رمح وبيضة ومِغفَر وسيف ودرع.

الإمساك بها لغير المرئي، أو إنها لا مرئية المرئي X، وكذلك هي هذه الحساسية لغير المحسوس والتي تكلم عنها كتاب رأس المال. وإننا سنعود إليه بخصوص بعض قيم التبادل: ويكون هذا أيضاً، من غير شك، هو الملموس الممتنع لمسه لجسم خاص من غير لحم، ولكنه يكون دائماً جسم شخص بوصفه جسماً لشخص آخر. وإنه لشخص آخر لن نستعجل لكي نحدِّده بوصفه الأنا، أو الفاعل، أو الشخص، أو الوعي، أو النفس، إلى آخره. وإن هذا ليكفي لكي نميز الطيف أيضاً ليس من الأيقونة فقط، أو من الوثن، ولكنْ أيضاً من صورة الصورة، ومن الاستيهام الأفلاطوني بوصفه صورة لشيء عام هو بالأحرى جد قريب، وهو يتقاسم، مع جهات أخرى، أكثر من سمة. ولكنْ ليس هذا هو كل شيء، وليس هذا هو الأكثر تعذّراً على التبسيط. إذ ثمة اقتراحات أخرى: إن هذا الشخص الآخر الطيفي لينظر إلينا، وإننا لنشعر أننا به لمنظورون، وذلك خارج كل آنيَّة، وحتى قبل كل نظرة تصدر عنا وبعيداً عنها. وهذا حسب الأقدمية (التي تستطيع أن تكون منتمية إلى الجيل أكثر من انتمائها إلى جيل بعينه)، وحسب تباين مطلق، وحسب تفاوت لا يمكن السيطرة عليه مطلقاً. وهكذا نرى أن المفارقة التاريخية تفرض هيمنتها هنا. وأما أن نشعر بأننا مرئيون، ترانا نظرة يكون من المستحيل التقاطع معها دائماً، فهذا هو أثر واقية الوجه الذي نرث القانون بدءاً منه. وبما أننا لا نرى ذلك الذي يرانا، والذي يهيمن، والذي يطلق الأوامر متناقضة على كل حال، وبما أننا لا نرى من يأمر «يُقْسِمُ»، فإننا لا نستطيع أن نتحقَّق من هويته بكل تأكيد، وإننا لنكون مُسلّمين إلى صوته. فهذا الذي يقول «أنا شبح أبيك»، فإننا لا نستطيع إلا أن نصدّقه بغير دليل. وإن هذا الخضوع إلى سره لأعمى، أي إلى سره الأصل. وها هي أولى الطاعات للأمر. وإنها لتسيطر على كل الطاعات الأخرى. وقد يكون المقصود شخصاً آخر أيضاً. وقد يستطيع هذا الآخر دائماً أن

يكذب، كما يستطيع أن يتنكر بصورة شبح، وإن شبحاً آخر ليستطيع أيضاً أن يُوهِم بأنه هو ذاك. وهذا ممكن دائماً. وسنتكلم فيما بعد عن المجتمع، أو عن التجارة بين الأطياف. ذلك لأنه يوجد دائماً أكثر من واحد. فاللأمَة، هذا «اللباس» الذي لا يستطيع أي إخراج أن يستغني عنه، تراها تغطي الجسد المفترض للأب من القدم إلى الهامة في عيني هاملت. وإننا لا نعرف إذا كانت تعد جزءاً من ظهور الطيف. وهذا الإسقاط هو إسقاط إشكال صارم (**إنه مشكلة، ومِجَنٌ أيضاً**) ذلك لأنه يمنع الإدراك من الجزم بالهوية التي تتضمنها اللأمة في درعها. فاللأمة تستطيع ألا تكون سوى مصطنع واقعي من الحوادث، ونوع من أجهزة التبديل التقنية. كما تستطيع ألا تكون سوى جسم غريب في جسم الطيف الذي تسكنه، وتخفيه، وتحميه، مُقنِعة بذلك حتى هويته. وإن اللأمة لا تترك شيئاً يُرى من الجسد الطيفي. ولكنها تسمح على ارتفاع القائد، وتحت واقية الوجه، لما يسمى الآن أن يرى وأن يتكلم. وثمة شقوق فيها مصونة، ومُحكمة، تسمح له أن يرى من غير أن يكون مرئياً، بل أن يتكلم لكي يكون مسموعاً. وإن الخوذة مثل واقية الوجه، إنها لا توفر الحماية فقط: إنها تتحاوز مِجَنّ السلاح، وتدل على سلطة القائد، كما يدل شعار النسب على نبالته.

إنه ليكفي من أثر الخوذة أن تكون واقية الوجه ممكنة، فلا نلعب فيها. حتى وإن كانت مرفوعة، فإن إمكاناتها في الواقع لتتابع في الدلالة على أن شخصاً ما تحت اللأمة يستطيع، وهو في ملجأ، أن يَرى من غير أن يُرى أو من غير أن يكون معروف الهوية. وإن واقية الوجه لتستطيع، حتى وإن كانت مرفوعة، أن تبقى مصدراً وبنية جاهزتين، وقوة وثباتاً كما اللأمة، اللأمة التي تغطي الجسم من القدم إلى الهامة، الهامة التي تشكّل جزءاً منه وتتشبّث به. وهذا هو ما يميز واقية الوجه من القناع الذي تتقاسم معه هذه السلطة التي لا تُقارن، وربما تتقاسم معه علامة

السلطة العليا: إنها قدرة المرء على أن يرى من غير أن يُرى. وإن أثر الخوذة لا يكون معلقاً عندما تكون واقية الوجه مرفوعة. فقوتها حينئذ، أي إمكاناتها، تستذكر فقط بشكل تكون المأساوية فيه أكثر كثافة. فعندنا هاريوس يخبر هاملت بأن وجهاً شبيهاً بوجه أبيه قد ظهر «مسلَّحاً بكل القطع ومن القدم إلى الهَامَة»، فقد قلق الابن وتساءل. ولقد ألحّ في السؤال بداية عن اللأمة وعن الـ«من القدم إلى الهَامَة» «**هاملت: أتقول: إنه مسلَّح؟ بوث: مسلَّح يا سيدي. هاملت: من القمة إلى إصبع القدم؟ بوث: من الرأس إلى القدم، يا سيدي**». ثم يأتي هاملت إلى الرأس، وإلى الوجه، وخاصة إلى النظر تحت واقية الوجه. ولقد كان في هذا تماماً كما لو أنه تمنى لو أن الشبح، تحت اللأمة التي تخفيه وتحميه من القدم إلى الرأس، لم يعرض وجهه ولا نظره، ولا هويته إذن ("**هاملت: إنك لم ترَ وجهه إذن؟. هوراسيو: نعم يا سيدي. لقد كانت واقية وجهه مرفوعة**").

إذن ثمة أشياء ثلاثة تفكك في التحليل هذا الشيء الواحد، الذي هو الروح أو الطيف — أو الملك. وذلك لأن الملك يحتل هذا المكان. وهنا مكان الأب، فهو يحتفظ به، ويأخذه أو يغتصبه بعيداً عن عودة القافية، مثل: **The Play's the thing/Wherein ile cathconscience of the king** - (شيء المسرحية / في أي مكان سيمسك بضمير المَلك) فالمَلك شيء، والشيء مَلك، هنا بالذات حيث يفترق عن جسمه الذي لا يغادره مع ذلك (صك انفصال، وميثاق ضروري لاستحواذ أكثر من جسد، أي لكي يحكم، وأولاً لكي يرث، وإن كان عن طريق الجريمة أو الانتخاب، ومن أجل الكرامة الملكية: فالجسد — أو الجثة — هو مع الملك، وبعد الملك، ولكنَّ الملك ليس مع الجسد. فالملك شيء: (الرضيع مع الملك، ولكنَّ الملك ليس مع الرضيع، الملك شيء).

ما أشياء الشيء الثلاثة إذن؟

١- أولاً الحدّاد: نحن لا نتكلم إلا عنه، فهو يشتمل دائماً على محاولة لوضع علم أنطولوجي للبقايا، كما يحاول أن يجعلها حاضرة. ولكي يكون له ذلك، فإنه يسعى في المقام الأول إلى أن يتحقق من هوية الجثث المسلوخة، وأن يحدّد موضع الموتى (وإن كل عملية أنطولوجية، ودلالية، وفلسفية، وتأويلية، أو نفسية تحليلية – لتوجد منغمسة في عمل الحدّاد هذا. ولكن، بما هي تكون، فإنها لا تزال لم تفكر فيه. وإننا لنَطرح مسألة الطيف على الطيف من هذا الجانب، وسواء كان المقصود هاملت أم ماركس). ويجب على المرء أن يعرف. يجب عليه أن يعرفه. وإذا كان الحال كذلك، فإن عرف لتكون عرف مَنْ وأين، وإن عرف ممن لهو الجسم بدقة وحيث يقيم في موضع – ذلك لأن عليه أن يبقى في موضعه. في مكان أمين. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هاملت لا يسأل فقط لمن يعود هذا الرأس. وإنه ليطالب بمعرفة لمن يعود هذا القبر. وما من شيء سيكون أسوأ، بالنسبة إلى عمل الحدّاد، من الالتباس أو الشك: يجب معرفة من دخل في أي مكان – ويجب (**معرفة – التأكد**) على ما يبقى منه أن يبقى فيه. أن يلبث فيه فلا يتحرّك!.

٢- وإننا لا نستطيع بعد أن نتكلم عن أجيال من الرؤوس أو الـ(**كانت أبدعت هيغل الذي أبدع ماركس**) إلا بشرط اللغة – وإلا بصوت ذلك الذي يسمي الاسم على كل حال أو يحل محله (**في ذلك المجذاف نبرة، وقد استطاع ذات مرة**).

٣- وأخيراً (ماركس الذي أبدع فاليري...)، فإن الشيء يعمل، سواء حَوّل أم تحوّل، وسواء اقترح أم فكك: الروح، «إن روح الروح» عمل. ولكن ما العمل؟. وما متصوَّره إذا كان يفترض وجود روح الروح؟. إن فاليري ليشير إليه: «أفهم هنا أن "الروح" هي قدرة تحويلية [...] الروح [...] تعمل»[1].

1 - Paul Valery, Letter sur la societe des esprits, O.C.P 1139

إذن «**إلى أين تذهب الماركسية؟**». هذا هو العنوان الذي يطرحه علينا هذا المؤتمر. فبأي شيء تشير العبارة نحو هاملت، والدانمارك، وانكلترا؟. ولماذا تهمس لنا أن نتبع شبحاً؟. إلى أين؟. ثم ماذا تعني متابعة شبح؟ وإذا عاد هذا ليتبع نفسه، دائماً، وربما عذّبته المطاردة التي نصنعها له؟. هنا أيضاً، إن ما يبدو في المقدمة، في المستقبل، يعود مسبقاً: من الماضي، من الخلف. شيء ما يفسد دولة الدانمارك».

هكذا أعلن مارسيلوس في اللحظة التي استعد فيها هاملت، بالضبط، لكي يتبع الشبح (المرض يتبعك)، (إلى أين؟)، سأله بعد ذلك، هو أيضاً: «**إلى أين ستقودني؟. تكلّم، لن أذهب معك إلى أبعد من ذلك. الشبح: أصْغِ إليّ [...] إنني روح أبيك**».

تكرار ومرة أولى، ربما كان هذا هو سؤال الحدث بوصفه سؤالاً للشبح: ما الشبح؟. وما الفعّالية أو ما حضور الطيف؟ أي ما يبدو أنه بقي أيضاً غير فعّال، وافتراضي، ورخوٌ كأنه ظلّ؟. هل يوجد هنا بين الشيء نفسه وظلّه تعارضٌ يثبت؟ تكرار ومرة أولى، ولكنه أيضاً تكرار ومرة أخيرة. ذلك لأن قراءة كل مرة أولى إنما تصنع أيضاً المرة الأخيرة. وإنه لفي كل مرة، وهذا هو الحدث نفسه، فالمرة الأولى هي المرة الأخيرة. وإنها لشيء آخر. وقد تمّ إخراجها من أجل غاية تاريخية. ألا فلنسمِّ هذا الوسواسية. فمنطق الوسوسة هذا لن يكون أكثر تواضعاً وأكثر قدرة من أنطولوجيا الكائن أو من فكره (**من «أن تكون»** على افتراض أن ينطلق من الكائن في «**أن تكون أو ألا تكون**»، **ولا شيء يكون أقل تأكيداً**). فهو يحتوي في ذاته، ولكنْ مثل الأماكن المحصورة أو مثل التأثيرات الخاصة، عقائد العَالَم الآخر، والغائية. وإنه سيفهمها، ولكن بشكل غير مفهوم. وفي الواقع، كيف يمكن للمرء أن يفهم خطاب الغاية أو خطاباً عن الغاية؟. وهل يمكن لأقصى طرف النهاية أن يُفهم؟ وماذا عن التعارض بين أن تكون وألا تكون؟ لقد سبق لهاملت أن بدأ بالعودة

المنتظـرة للملـك الميـت. فبعـد نهايـة التـاريخ تعـود الـنفس عودتهـا، وإنهـا ستصور صورة ميت يعود، وشبحاً عَوْدُه المنتظر يتكـرر، أيـضاً وأيـضاً، في الوقت نفسه.

آه، لقـد عـشق مـاركس شكسبير!. وإن هـذا الأمـر معـروف. فكـريس هاني يشاطره العاطفة ذاتها. ولقد عرفت هـذا لتوي. وإنـي لأحـب هـذه الفكرة، فإذا كان ماركس يذكر في معظم الأحيان «Timon d Athenes» فإن «**البيان**» ليستدعي ويستحضر كما يبدو، منذ الافتتاحية، المجيء الأول للشبح الصامت. غير أن ظهور الروح «يستجيب، ولا يتموضع فوق هـذا الـسطح، سـطح إلـسينور الـذي كـان وقتئـذ هـو أوروبـا القديمـة. والـسبب لأنـه إذا كـان هـذا الظهـور المـسرحي الأول قـد وسـم التكـرار مـسبقاً، فإنـه يـستلزم وجـود الـسلطة الـسياسية في طيـات هـذا التكـرار ("**في الشكل نفسه، كالملك الذي هو ميت"، يقـول برنـاردو ذلـك مـا إن يظـن بأنـه يعـرف "الـشيء" في رغبتـه الجامحـة للتطـابق**). فمنـذ مـا يمكن أن نسميه الـزمن الآخـر أو المشهد الآخـر، ومنـذ عـشية المـسرحية، فـإن شـهود التـاريخ يهـابون العـود ويتمنونهـا، ثـم يكـون غـدو وإيـاب (مارسـيلوس: «مـاذا! أظهـر هـذا الـشيء الليلـة مـرة أخـرى؟ ثـم «يـدخل الـشبح، يخـرج الـشبح، يدخل الـشبح مـن جديد»). وأمـا قـضية التكـرار، فهي: الطيف هو الشبح دائماً. ولا يمكننا أن نراقب الغدو والإياب ذلك لأنـه يبـدأ بالإيـاب. فلنفكـر أيـضاً بماكبـث، ولنتـذكر شـبح سـيزار. إنـه: «حسناً، إذن سأرى من جديد؟ الشبح: – نعم، في فيليبي».

إننا، والحال كذلك، لنشتهي أن نتنفّس. أو أن نتنهّد: أي بعد الانتهاء نفسه، لأن الأمـر يتعلق بـالروح، ومـادام الحـال هكـذا، فـإن مـا يبـدو غـير ممكن تقريباً، سيكون على الدوام هـو الكلام عن الطيف، وتوجيهـه إليـه، والكـلام معـه. وسـيكون مـن المحـال إذن وعلـى وجـه الخـصوص أن نجعـل الـروح تتكلم أو نتركها تـتكلم. ولقـد يبـدو الأمـر أكثـر صـعوبة بالنـسبة إلى

القارئ، والعَالَم، والخبير، والمعلِّم، والمفسِّر. وإنه باختصار، سيبدو كذلك بالنسبة إلى كل من يسميه مارسيليوس (**اللاهوتي**). وربما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى مُشاهد عام. وفي الواقع، فإن آخر من يمكن أن يظهر الطيف عليه، ويوجه إليه الكلام أو يعيره الاهتمام هو المُشاهد بوصفه كذلك. في المسرح أو في المدرسة. وثمة أسباب جوهرية لذلك. فالمنظّرون أو الشهود، والمُشاهدون، والملاحظون، والعلماء والمثقفون، واللاهوتيون يعتقدون أن النظر يكفي. وإنهم لن يكونوا منذئذ دائماً في الوضع في الأكثر كفاية للقيام بما يجب، والكلام عن الطيف: وربما يكون هذا درساً للماركسية لا يمحى من بين دروس أخرى. إذ لم يعد هناك، ولم يوجد لاهوتي قط قادر أن يتكلم عن كل شيء ويتجه بكلامه إلى أي كان، وخاصة إلى الأشباح. لم يوجد لاهوتي قط، بوصفه هكذا، له فعلاً قضية مع الشبح. فاللاهوتي التقليدي لا يعتقد بوجود الأشباح، ولا بكل ما يمكن أن نسميه الفضاء الافتراضي للطيفية. وإنه لم يوجد قط لاهوتي، بوصفه هكذا، لا يعتقد بالتمييز الحاد بين الواقع وغير الواقع، بين الفعلي وغير الفعلي، بين الحي وغير الحي، بين الكائن وغير الكائن.

(**تكون أو لا تكون حسب القراءة المتواضع عليها**)، ولا يعتقد في الطرف المقابل التمييز بين ما هو حاضر وما هو ليس كذلك، وليكن مثلاً باسم شكل من أشكال الموضوعية. ولا يوجد بعيداً عن هذا التعارض بالنسبة إلى اللاهوتي سوى فرضية مدرسية، وقصة ومسرحية، وأدب، وتفكر. وإذا كنا سنحيل فقط إلى هذه الصورة التقليدية للاهوتي، فيجب أن نحذّر هنا إذن مما يمكن أن نسميه الوهم، والمخاتلة أو عقدة مارسيلوس. فربما لم يكن هذا في وضع فهم فيه أن اللاهوتي التقليدي لا يقوى أن يتكلم مع الشبح. ولا يعرف ماذا تكون قراءة الوضع، لا نتكلم عن وضع طبقي كما كنا نفعل من قبل، ولكنْ عن قراءة مكان كلامي، مكان للتجربة وللترابط البنوي. وإنها لأمكنة

ورياطات نستطيع انطلاقاً منها أن نتجه إلى الشبح: «أنت متعلّم، فكلِّمه يا هوراتيو»، قال ذلك بسذاجة كما لو أنه يسهم في مؤتمر. وإنه ليستدعي اللاهوتي، والعَالَم، أو المثقف المتعلّم، ورجل الثقافة، كما لو أنه يستدعي مُشاهداً لا يعرف أن يضع البعد الضروري، أو أن يجد الكلمات الملائمة لكي يلاحظ، وأفضل من ذلك، لكي يوبّخ شبحاً، أي أيضاً لكي يتكلم لغة الملوك أو الموتى. ولقد يظن أنه تحقق من هويته عن طريق الشبه («بارنادرو: **في الشكل نفسه، كالملك الذي هو ميت، مارسيلوس: أنت متعلّم، فكلمه يا هوراسيو**»).

وإنه لا يطلب منه أن يتكلم فقط مع الشبح، ولكن أن يناديه، وأن يستفسره، وأن يستفهمه، وبصورة أكثر تحديداً أن يسأل الشيء الذي لا يزال كائناً. «**اسأله يا هوراسيو**». وإن هوراسيو ليأمر الشيء أن يتكلم، ويلزمه مرتين بحركة إمبراطورية واتهامية. وإنه ليأمر الذي يتوسل إليه ويجتمع معه في الوقت نفسه. ولذا، فإننا نترجم غالباً "I charge thee" و"أتوسل إليك"، وهذا يدلنا على طريق يتقاطع فوقه الأمر والتوسّل. فهوراسيو حين يتوسل إليه كي يتكلم، فإنه يريد أن يفتش الطيف، ويثبته، ويوقفه في كلامه: «(لأي شيء يقول، إنك روح اليقظة في الموت» تكلَّم عنه. امكث، وتكلم. أوقفه يا مارسيلوس)».

ولقد توقع مارسيلوس، على العكس من ذلك، مجيء لاهوتي آخر، في يوم ما، وليلة، أو بعد بعض القرون، فالزمن لا يحسب هنا بالطريقة نفسها، وسيكون اللاهوتي أخيراً قادراً، بعيداً عن التعارض بين حاضر وغير حاضر، فعّالية وغير فعالية، حياة أو غير حياة، أن يفكر في إمكانية الطيف، وفي الطيف بوصفه إمكانية. وإنه، أفضل من ذلك (أو أسوأ)، سيعرف أن يخاطب الأرواح. وسيعرف أن مثل هذا الخطاب لم يكن ممكناً فقط، ولكنه تحكم، بوصفه هكذا، في كل الأمة بكل خطاب على العموم. وها هو على كل حال شخص مجنون بما فيه الكفاية لكي يفتح مزلاج الإمكانية لمثل هذا الخطاب.

لقد أخطأت إذن إذ أبعدت عن ذاكرتي ما كان أكثر بياناً من البيان. فالذي كان يتجلى بياناً في المقام الأول، إنما هو طيف. وبمقدار ما كان هذا الشخص الأبوي قادراً، كان أيضاً غير واقعي، وهلوسة أو ظلاً، وقد كان بشكل افتراضي أكثر فعالية مما نطلق عليه بهدوء اسم حاضر حي. ولقد قلت لنفسي إذ أعدت قراءة «البيان» وبعض مؤلَّفات ماركس الكبرى كم أنا أعرف قليلاً من النصوص ضمن التقاليد الفلسفية، وربما لا أعرف غيرها. ولقد بدا درسها أكثر إلحاحاً واستعجالاً اليوم، شريطة أن تأخذ بعين الاهتمام ما كان يقوله ماركس وإنغلز نفسهما (مثلاً ما قاله إنغلز في مقدمة إعادة الطبعة لعام ١٨٨٨) عن «شيخوختهما» الممكنة بالذات وعن تاريخيتهما التي لا تختزل جوهرياً. فأي مفكر حذّر بهذا الخصوص وبشكل واضح؟. ومن نادى بالتحويل القادم لأطروحاته بالذات؟. وإنه لم يفعل ذلك من أجل بعض الإغناء التدريجي للمعرفة التي لا تغير شيئاً في نظام النسق، ولكنْ من أجل أن يُعتد بآثار القطيعة أو بتغيير البنية الإدراكية بسواها؟. ومن يفعل ذلك لكي يقطف مقدماً، وبعيداً عن كل برنامج ممكن، معارف جديدة، وتقانات جديدة، وعطاءات سياسية جديدة؟. ولا يبدو أي نص من نصوص التقاليد بهذا المقدار من الوضوح فيما يخص عَالَمية السياسة الحالية، وفيما يتعلق باختزال التقانة والإعلام في مسار الفكر الأكثر تفكيراً — وبعيداً عن السكك الحديدية وعن صحافة ذلك الوقت، والتي حلل «البيان» سلطانها بشكل لا مثيل له. ولقد كانت قلة من النصوص مضيئة فيما يتعلق بالحق، الحق العَالَمي والوطني.

وسيكون من الخطأ الدائم إذا لم يُقرأ ماركس وتُعاد قراءته ومناقشته. وهذا يعني بعض الآخرين — بعيداً عن «القراءة» أو عن «**النقاش**» المدرسي. وسيكون خطأ أكثر فأكثر، ونقصاً في المسؤولية النظرية، والفلسفية، والسياسية إذا لم يكن ذلك. ومنذ اللحظة التي

أخذت فيها آلة الدوغمائيات والمعدات الإيديولوجية «الماركسية» **(دول، أحزاب، خلايا، نقابات، وأمكنة أخرى من أمكنة الإنتاج العقدي)** بالاختفاء، فإنه لم يعد لنا عذر. وإنها لحجج فقط لكي نتهرب من هذه المسؤولية. ألا وإنه لن يكون ثمة مستقبل من غير هذا. ليس من غير ماركس، ليس ثمة مستقبل من غير ماركس. وإنه لن يكون من غير تذكّر ماركس ومن غير ميراثه: وعلى كل حال من غير ماركس مخصوص، وعبقريته، وعلى كل حال من غير معقول واحد من معقولاته. وذلك لأن هذا سيكون فرضيتنا أو بالأحرى سيكون تحيّزنا: ثمة أكثر من واحد، ويجب أن يكون أكثر من واحد.

ومع ذلك، فمن بين كل الإغراءات التي يجب أن أقاومها اليوم، يوجد إغراء الذاكرة: إنه الإغراء لكي أروي حكاية ما كانت تمثله التجربة الماركسية بالنسبة إليّ وإلى أبناء جيلي الذين تقاسموها معي مدة حياة كاملة. وكذلك لكي أروي حكاية الصورة الأبوية لماركس تقريباً، وتنازعنا فيها مع أبناء آخرين. وإنه لإغراء يدفعني لكي أروي قراءة النصوص وتأويل العَالَم الذي كان الإرث الماركسي قطعاً يشكل فيه - وهو إرث ما زال باقياً وإنه إذن سيبقى - من جهة إلى أخرى، عنصراً حاسماً، وإنه ليس ضرورياً أن يكون المرء ماركسياً لكي يستسلم إلى هذه البدهية. نحن نسكن في عَالَم، وبعضهم سيقول في ثقافة، يحتفظ بشكل مرئي مباشرة أو غير مرئي، بوشم هذا الإرث في عمق لا يُحسب مداه.

ومن بين السمات التي تميّز تجربة خاصة من تجارب جيلي، أي تجربة دامت على الأقل أربعين سنة، وهي لما تبلغ بعد نهايتها، ثمة سمة لتناقص مكدر سأعزلها أولاً. والمعنى بهذا المكدر هو «**المرئي مسبقاً**»، وكذلك أيضاً «المرئي دائماً بشكل مسبق». وإني سأسمّي هذا التوعّك في الإدراك الحسّي، وفي الهلوسة، وفي الزمن «إلى أين» وذلك بسبب الموضوع الذي يجمعنا هذا المساء. وإن للسؤال المطروح بالنسبة إلى

كثيرين من بيننا عمراً كعمرنا، وقد كان كذلك خاصة بالنسبة إلى هؤلاء، وأنا من بينهم، الذين يعترضون بكل تأكيد على «**الماركسية**» أو «**على الشيوعية**»، وذلك بسبب (**الاتحاد السوفياتي، وعَالَمية الأحزاب الشيوعية، وكل ما يتبع ذلك، أي أشياء كثيرة وكثيرة...**)، ولكنهم لم يفكّروا أن يقوموا باعتراضهم هذا انطلاقاً من بواعث محافظة أو رجعية، ولا من مواقف يمينية معتدلة أو منتمية إلى الحزب الجمهوري. وبالنسبة إلى الكثيرين منّا، فقد كانت هناك نهاية مؤكدة (**أقول بالتحديد مؤكدة**) للشيوعية الماركسية، وإنها لم تنتظر الانهيار الحديث للاتحاد السوفييتي وكل ما يتعلق به في العَالَم. وقد بدا كل ذلك – فكل ذلك كان مرئياً سابقاً، بلا ريب، منذ بداية سنوات ١٩٥٠. ومنذئذ، فإن السؤال الذي يجمعنا هذا المساء (**إلى أين ستذهب الماركسية؟**) يرن كما لو أنه تكرار قديم. ولقد كان هذا سابقاً، ولكنَّ هذا السؤال الذي فرض نفسه على الكثير منّا نحن الشباب في ذلك الوقت، كان شيئاً مختلفاً. ولقد سبق للسؤال نفسه أن دوّى. إنه السؤال نفسه بكل تأكيد، ولكنه كان شيئاً آخر. وإن الاختلاف في الدوي، هو الذي يترك صدى هذا المساء. إنه المساء أيضاً، وإنه ليكون دائماً انسدال الليل على طول «الأسوار»، وعلى الرفارف القرميدية لأوروبا العجوز المشتعلة حرباً. وإنها لحرب تقيمها مع الآخرين ومع نفسها.

لماذا؟ لقد كان السؤال نفسه سابقاً بوصفه سؤالاً نهائياً. وثمة كثير من الشباب اليوم (**من نموذج قرّاء فوكوياما ومستهلكيه، أو من نموذج فوكوياما نفسه**) لا يعرفونه، من غير ريب، بما فيه الكفاية: فالموضوعات الأخروية لـ«نهاية التاريخ»، و«نهاية الماركسية»، و«نهاية الفلسفة»، و«نهايات الإنسان»، و«الإنسان الأخير»، إلى آخره، كانت في سنوات ١٩٥٠، أي منذ ٤٠ سنة، تشكل خبزنا اليومي، وخبز القيامة

هذا، كان في فمنا بشكل طبيعي من قبل، بشكل طبيعي إلى درجة أني كنّيته بعد فوات الأوان، في عام ١٩٨٠، «**نبر القيامة في الفلسفة**».

فكم كانت الكثافة فيه؟ وما كان الذوق فيه؟ لقد كانت من جهة، قراءة أو تحليل هؤلاء الذين نستطيع أن نلقبهم بكلاسيكيي النهاية. ولقد كان هؤلاء يشكّلون قانون القيامة الحديث (نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة، نهاية هيغل وماركس، ونيتشه، وهايدغر، مع ملحق وصاياهم الكوجيفي، وملاحق وصايا كوجيف نفسه*). وكان من جهة أخرى، وبشكل لا ينفصل هذا الذي نعرفه، أو هذا الذي لم يعد بعض منا، ومنذ زمن طويل، يكتمه عن الإرهاب الكلاّني في كل البلاد الشرقية، وعن كل النكبات الاجتماعية – الاقتصادية للبيروقراطية السوفييتية، وعن الستالينية المنقضية، وعن الستالينية الجديدة حالياً (**وبالجملة عن كل ما نعرفه عن محاكمات موسكو إلى الاضطهاد في هنغاريا، ونتوقف عند هذه العلامات الصغيرة**). ولقد كان هذا هو العنصر الذي تطوّر فيه من غير شك ما نسميه التفكيك – وإننا لن نستطيع أن نفهم شيئاً منه، وخاصة في فرنسا الآن إلا إذا أخذنا بعين الأهمية هذا التشابك التاريخي. ومنذئذ فإن هذه التجربة المضاعفة والوحيدة (**والتي هي تجربة فلسفية وسياسية في الوقت نفسه**)، تشكّل بالنسبة إلى أولئك الذين تقاسمت معهم ذلك الزمن الفريد، وبالنسبة إلينا إذا تجرأت على القول، الحاجز الوسيط للخطابات الحالية عن نهاية التاريخ. ولذا فإن مقولة «**الإنسان الأخير**» لتشبه مفارقة تاريخية مملة. وإنها لتكون كذلك على الأقل وفي بعض النقاط التي يجب أن

---

* ألكسندر كوجيف فيلسوف فرنسي من أصل روسي. ولد في موسكو ١٩٠٢ ومات في باريس ١٩٦٨. وكان من أهم أعماله «مدخل إلى قراءة هيغل»، وله كتب أخرى مهمة (المترجم).

نحددها فيما بعد . ذلك لأنه ثمة شيء من هذا الملل، يتعرف من جهة أخرى من خلال جسد الثقافة الأكثر ظواهرية اليوم: إنه ما نسمع، وما نقرأ ونرى. إنه ذلك الذي يوسّط نفسه أكثر في العواصم الغربية. وأما ما يخص أولئك الذين يدعون أنفسهم تتساق فيه مع بهجة الطراوة الفتية، فإنهم يظهرون في صورة متأخرين. تماماً كما لو أنه كان ممكناً للمرء أن يأخذ القطار الأخير بعد ذهاب القطار الأخير – وأن يكون أيضاً متأخراً عن نهاية التاريخ.

كيف يمكن للمرء أن يكون متأخراً عن نهاية التاريخ؟ إنه سؤال من أسئلة الواقع الحالي. وإنه لسؤال جاد، لأنه يوجب التفكير أيضاً، وذلك ما نفعله منذ هيغل إذ نفكر بخصوص ما يجري، ويستحق اسم الحدث، بعد التاريخ. ولقد نتساءل إذا ما كانت نهاية التاريخ هي فقط نهاية متصوَّر محدَّد للتاريخ. وإذا كان ذلك كذلك، فربما يكون هذا واحداً من الأسئلة التي يجب طرحها على أولئك الذين لا يرتضون أن يكونوا متأخرين عن القيامة، وعن آخر قطار للنهاية، هذا إذا كنت أستطيع قولاً، وذلك من غير أن تضيق أنفاسهم، بل يجدون طريقة لكي ينفخوا الجذع في الضمير الطيب للرأسمالية، والليبيرالية، وفضائل الديمقراطية البرلمانية. وإننا لنشير بهذا ليس إلى البرلمانية وإلى التمثيل السياسي عموماً، ولكنْ إلى الأشكال الحاضرة، أي في الحقيقة إلى الأشكال الماضية لجهاز انتخابي وآلة برلمانية.

يجب علينا أن نعقّد هذه الترسيمة بعد لحظة. كما يجب أن نقدّم قراءة أخرى للمفارقة التاريخية الوسطية وللضمير الطيب. ولكنْ لكي نجعل الانطباع المثبط للمرئي مسبقاً أكثر حساسية، ولاسيما أنه قد يجازف فيسقط من الأيدي كل الأدبيات المتعلقة بنهاية التاريخ وبتشخيصات أخرى مشابهة، فإنني لن أذكر (**من بين أمثلة أخرى كثيرة ممكنة**) سوى بحث كُتب في عام ١٩٥٩ . وكان مؤلّف هذا البحث

قد نشر أيضاً قصة في عام ١٩٥٧، مسبقاً كان عنوانها «الإنسان الأخير». ولقد كرّس موريس بلانشو منذ ٣٥ سنة مقالاً بعنوان «نهاية الفلسفة»[1]، تناول فيه دزينة من كتب سنوات ١٩٥٠. وقد كانت هذه الكتب كلها، وفي فرنسا فقط، كتب شهادات لماركسيين قدماء أو لشيوعيين. وسيكتب بلانشو في وقت متأخّر «حول مقاربة للشيوعية» و«كلمات ماركس الثلاث»[2].

كنتُ أود أن أذكر هنا بالتمام، وذلك لكي أضع فيها توقيع الموافقة من غير تحفّظ، الصفحات الثلاث الرائعة، والتي تحمل العنوان: «كلمات ماركس الثلاث». إذ مع البريق المعتدل لكثافة لا مثيل لها، وبشكل خفي وساطع في الوقت نفسه، فإن عباراتها لتمنح نفسها بوصفها أقل إجابة ممتلئة عن سؤال. ذلك لأنها لا تماثل نفسها بما نحتاجه لكي نجيب اليوم، نحن الوَرَثة لما هو أكثر من كلمة، هي أمر وهي في ذاتها فصل.

فلنتأمل بادئ ذي بدء التباين الجذري والضروري للموروث، والاختلاف الذي يجب أن يُسَمّيه من غير تعارض. إنه «تباين» وشبه تقارب من غير جدل (وإنه سيكون الجمع نفسه لما سنسميه بعد ذلك أرواح ماركس). ولقد نرى أن الموروث لا يجتمع أبداً، وأنه لم يكن قط واحداً مع نفسه بالذات. وإن وحدته المفترضة، هذا إذا كانت موجودة، لا تستطيع أن تكون إلا في الأمر بإعادة التأكيد والقيام بالاختيار. وإن الفعل «يجب» ليعني يجب الاصطفاء، والغربلة، والنقد، ويجب الانتقاء بين عدد من الممكنات التي تسكن الأمر نفسه، والتي تسكنه بشكل متناقض حول سر من الأسرار. وإذا كانت إمكانية قراءة الوصية معطاة بشكل طبيعي، وشفاف، ومشارك، وإذا كانت لا تدعو التأويل ولا تتحدّاه

1 - Mauris Blanchot, "Lafin de la philosophie". La Nouvelle Revue fran4aise. 1 eraout 1959,70 annee,r0 80

2 - Mauris Blanchot, "Lamitie", Gallimard, 1971. P109 – 117.

في الوقت نفسه، فلن يكون لنا أبداً أن نرث منها . وسنكون متأثّرين بها بوصفها سبباً — طبيعياً أو تكوينياً . وإننا لنرث دائماً ما ترثه من السر — يقول: «**اقرأني، ألن تكون في وقت ما قادراً؟**». ولذا، فإن الاختيار النقدي الذي تدعوه كل إعادة تأكيد للميراث، يكون هو أيضاً، مثله مثل المرآة نفسها، شرط النهاية. ذلك لأن المطلق لا يرث، ولا يُورِّث نفسه. وإن الأمر نفسه (**يختار ما ترثه ويقرره، كما يقول دائماً**) لا يستطيع أن يكون واحداً إلا إذا انقسم، وتمزَّق، واختلف هو نفسه، وتكلم عدداً من المرات بآن واحد — وبأصوات متعددة، ونضرب على ذلك مثلاً:

«**إننا نرى عند ماركس ثلاثة أنواع من الكلام تأخذ قوة وشكلاً. وإنها لتأتي دائماً من عند ماركس. وهذه الأنواع الثلاثة ضرورية كلها، ولكنها منفصلة وأكثر من متعارِضة: كأنها متجاورة. والتباين هو الذي يبقيها معاً، ويشير إلى تعددية من اللوازم، فلا يفوت كل متكلم، وكاتب، منذ ماركس، أن يشعر بأنه لها خاضع**، (إلا إذا تحقق بأنه غائب عن كل شي)، (ص١١٥ . أشير).

«إلا إذا تحقق بأنه غائب عن كل شيء». فماذا يعني هذا؟ وماذا يعني «**منذ ماركس**»؟

غاب عن كل شيء، إنه لصحيح، وسيبقى هذا ممكناً دائماً . ولا شيء يستطيع أن يعطينا ضماناً ضد هذه المخاطرة، وبصورة أقل أيضاً ضد هذا الشعور.وإن قولاً مثل «منذ ماركس» ليتابع تمييزه لمكان الدعوة الذي ابتدأ منه، نكون ملتزمين. ولكنّ إذا كان ثمة التزام أو دعوة، أمر أو وعد، وإذا كان هذا النداء ابتداءً من كلام يرن قبل كل شيء، فإن الـ«منذ» لتَسم مكاناً وزماناً يسبقانا من غير ريب، ولكنهما يسبقانا ليكونا قبلنا أيضاً وبعدنا من غير ريب. فمنذ المستقبل، إذن منذ الماضي بوصفه مستقبلاً مطلقاً، ومنذ عدم — المعرفة وعدم — الحدوث لحدث، فإن ما تبقى أن يكون (to be): أي أن يُصنع ويُقرر (**وهذا يعني أولاً ومن غير ريب**

مقولة هاملت: أن تكون أو لا تكون — كما يعني كل وارث، لنقل ذلك، يأتي لكي يقسم أمام الشبح). فإذا كانت عبارة «منذ ماركس» تسمي واحداً سيأتي بوصفه ماضياً، الماضي لاسم علم، فإن الخاص لاسم العلم سيبقى دائماً خاصاً سيأتي. وسراً. إنه سيبقى «سيأتي» ليس بوصفه المتبقي (المثبت) مستقبلاً لا «يُبقي معاً»، أي «المتباين (**ويقول بلانشو إن مستحيل «المتباين» هو الذي بنفسه «يُبقي معاً». ويبقى على المرء أن يفكر كيف أن متبايناً يستطيع أيضاً، هو نفسه، أن يُبقي معاً، وإذا ما كنا في وقت ما نستطيع أن نتكلم عن التباين عينه، هو عينه، وأن نتكلم عن عينية لا خصوصية لها**). ذلك لأن الذي يتلفظ «منذ ماركس» يستطيع أن يعد فقط أو أن يذكر بالإبقاء معاً، وذلك في كلام يختلف، ويكون مخالفاً ليس لما يؤكده، ولكنه بالضبط يكون مخالفاً لكي يؤكد، لكي يؤكد بالضبط، ولكي يستطيع (**استطاعة من غير سلطة**) أن يؤكد مجيء الحدث، أي مجيئه الآتي نفسه.

إن بلانشو لا يسمي هنا شكسبير. ولكني لا أستطيع أن أفهم عبارة «منذ ماركس»، منذ ماركس نفسه، من غير أن أفهم كما فهم ماركس عبارة «منذ شكسبير». وإن الإبقاء معاً على ما لا يبقى معاً، والإبقاء على المتباين نفسه، أي على نفس المتباين، فهذا شيء لا يمكن أن يُفكر به، وإننا سنعود إليه من غير انقطاع كما سنعود إلى طيفية الطيف، وذلك في زمن للحاضر مفكك، وفي وصل لزمن منفصل جذرياً، ومن غير اتصال مضمون. وإننا سنعود إليه ليس في زمن ذي مفاصل منفية، ومهمّشة، وعُوملت بقسوة، فصارت مختلّة الوظيفة وغير قويمة، وذلك تبعاً للسابقة dys المختصّة بالتعارض السلبي والفصل الجدلي، ولكننا سنعود في زمن من غير مفصل مضمون ولا وصل قابل للتحديد. وما يُقال هنا عن الزمن يصلح أيضاً، في النتيجة أو في الآن نفسه، للتاريخ. وإن كان هذا الأخير، يستطيع أن يقوم بالإصلاح من خلال مؤثرات

ظرفية. وهذا هو العَالَم، عَالَم الانفصال الصُدغي: «إن الزمن كائن خارج الوصل»، وهو مفكَّك المفاصل، ومخلوع، ومفكوك، ومتصدع. إن الزمن مُخَرَّب، ومطارد، ومختل، وإنه معطل ومجنون في الوقت نفسه. وإن الزمن لقائم خارج مفاصله، وإن الزمن لمنفي، بعيداً عن نفسه هو، وإنه لغير مطابق. هكذا قال هاملت. فهو الذي فتح واحدة من هذه الثغرات. وإنها لتكون غالباً قاتلات شعرية ومفكرة. وقد انطلق منها شكسبير لكي يسهر على اللغة الإنكليزية. وقد مهر جسده في مسار لم يُسبق إليه، ببعض السهام. وإذا كان ذلك كذلك، فمتى يُسمي هاملت ما يُسمى مَفْصَل الزمن، بل ما يسمى التاريخ أيضاً والعَالَم، وانفصال مفاصل الأزمنة الجارية، واعوجاج زماننا، وفي كل مرة خاصتنا؟. وكيف يمكن للمرء أن يترجم «الزمن كائن خارج الوصل»؟. ثمة تنوّعات مؤثِّرة تنتشر في العصور ترجمة إحدى الروائع، وأحد أعمال العبقرية، وأحد أشياء النفس التي تبدو تتفنن بحق. ماهر أو غير ماهر، ثمة عبقري يعمل. وإنه ليقاوم ويتحدى دائماً على غرار شيء طيفي. وإن العمل الحي ليصبح هذا الشيء، الشيء الذي يتفنَّن في السكن من غير أن يسكن فعلاً، أو يتفنَّن في مخالطة المرآة والترجمة، تماماً كما لو أنه طيف يدق فلا يدرك. ألا وإن العمل الرائع ليتحرَّك دائماً وبالتحديد، على طريقة الشبح. فالشيء يوسوس مثلاً، وإنه ليتحدث، ويسكن من غير أن يقيم، ومن غير أن يتاخم أبداً العديد من ترجمات هذا المقطع «الزمن كائن خارج الوصل». ولذا، فإن كلام الترجمة ينتظم بوصفه جمعاً. وإنه لا يتفرَّق كيفما كان. وإنه ليتبعثر نظاماً بفعل الطيف نفسه، وذلك بسبب السبب الذي تسميه الأصلي، والذي كما كل الأشباح، يوجه مطالب أكثر من متناقضة، وحتى أكثر من متباينة. وإنه يبدو أنه يوزِّع نفسه هنا، حول بعض الإمكانات الكبرى. وهذه نماذج ففي عبارة « The Time is out of joint» فإن Time لتعني تارة الزمن نفسه، وزمانية

الـزمن، وتعـني تـارة أخـرى مـا تجعلـه الزمانيـة ممكنـاً (الـزمن بوصـفه تاريخـاً، والأزمنـة الجاريـة، والـزمن الـذي نعيشه، وأيـام اليـوم والعـصر)، وتعـني تـارة ثالثـة في النتيجـة، العَـالَم كمـا يـسير، وعَالَمنـا اليـوم، ويومنـا، والـراهن نفـسه: هنـا حيـث هـذا يـذهب (إلى أيـن)، وهنـا حيـث هـذا لا يذهب، وحيث هذا يتعفَّن (إلى أين)، هنـا حيـث هـذا يمـشي أو لا يمـشي جيداً، هنا حيث هذا يذهب من غير أن يذهب كمـا هـو الواجـب أن يكـون مـع الـزمن الجـاري "Time" : إنهـا الـزمن، ولكنـها التـاريخ أيـضاً، وإنهـا العَالَم.

«**الـزمن كـائن خـارج الوصـل**»: إن الترجمـات لتجـد نفـسها بنفـسها «خـارج الوصـل». وإنهـا مهمـا كانـت صـحيحة ومـشروعة، وإن أي حـق نعترف لها به، فإنها جميعاً غير قويمة، كما الأخطاء في الانزيـاح الـذي يؤثِّر فيها: يؤثِّر بدواخلها هي بالذات، بكل تأكيد، ذلك لأن معانيها تبقى ملتبـسة بالـضرورة، ثـم تـؤثر في علاقتـها ببعـضها، ويـؤثِّر في النتيجـة بتعدديتها. وإنـه ليؤثِّر أخيراً أو أولاً في عدم ملاءمتها الـتي لا تـنقص في اللغة الأخـرى ولا في مباغته عبقريـة الحديث الـذي يصنع القـانون لكل فرضيات الأصل. فجودة الترجمة لا تستطيع شيئاً. والأسوأ، وهنا تكمـن المأساة، إنها لا تستطيع إلا أن تفاقم أو أن ترسِّخ مناعـة اللغـة الأخـرى، وسـنعطي بعـض الأمثلـة الفرنـسية مـن بـين الأكثـر روعـة، والأكثـر كمـالاً، والأكثر أهمية:

١ – «يكـون الـزمن خـارج محـاوره»[1]. تبـدو ترجمـة إيـف بونفـوا أكثـر الترجمـات صـواباً. فهـي تحـتفظ بالطاقـة الاقتـصادية الكبرى للـصيغة مفتوحـة ومعلَّقـة. وإنهـا لأكثـر تقانـة مـن كونهـا عـضوية، وأخلاقيـة أو سياسـية (فمـا يبقـى هـو الانزيـاح)، فـصورة المحـور تبدو أكثـر قربـاً مـن الاستخدام المهيمن ومن تعددية استعمالات اللهجة التي تترجمها.

---

1 - Hamlet, tr. Yves Banne Foy, 1957,folo, Gallimard. 1992.

٢- «الزمن مخرّب»[1]. إنها ترجمة قوامها المخاطرة بالأحرى: فبعض استعمالات التعبير تتركنا نفكّر بما يكون عليه الجو (**الطقس**).

٣- «العَالَم مقلوب»[2]: إن عبارة «مقلوب – a"l'envers لتبدو قريبة من عبارة «بانحراف – "de trvers التي تبدو قريبة من الأصل.

٤- «هذا العصر لا أخلاق له»[3] إنها إذ تبدو مفاجئة للوهلة الأولى، فإن قراءة جيدة لها لتبدو مع ذلك متوافقة مع تقاليد اللهجة التي تعطي من مور إلى تينيسون معنى لهذه العبارة يبدو في ظاهره أكثر قرباً من الأخلاق أو السياسة. فقول هاملت "Out of joint" يصف الانحطاط الأخلاقي أو فساد المدينة، كما يصف الخلل أو انحراف الآداب. وبهذا نعبّر بسهولة من المعوج إلى الخطأ. وإن هذه هي قضيتنا: فكيف نبرر هذا العبور من الاعوجاج (**هي قيمة بالأحرى تقنية – أو انطولوجية تؤثر في الحضور**) إلى الظلم الذي لم يعد أنطولوجيا؟. وماذا نقول إذا كان الاعوجاج هو شرط العدل؟ ثم ماذا إذا كثّف هذا السجل لغزه، وعزز احتمال قوته العظمى فيما يعطي قوته الخارقة لكلام هاملت: "The Time is out of joint" . ألا نرى أن قاموس أوكسفورد الانكليزي سيفاجأ، وسيعطي جملة هاملت هذه كمثل على الانعطاف التقني – السياسي. إننا لنلتقط من هذا المثل الرائع ضرورة ما كان يقوله أوستان: إن قاموس الكلمات لا يستطيع أبداً أن يعطي تعريفاً. ذلك لأنه لا يعطي سوى الأمثلة. فانحراف آداب ذلك الذي، out of joint، لا يمشي جيداً، أو يذهب معوجّاً (**معوجّاً إذن وليس بالمقلوب**)، نراه بسهولة يعترض كما يعترض المائل، والمعوج، والخطأ أو على اليقين، والاتجاه الجيد لذلك الذي يمشي مستقيماً، وعلى فكر ذلك الذي يوجّه

---

1 - Hamlet. Tr, Tr. Andre Gide, Bibliotheque de la Pleade, Gallimard, 1959.
2 - Hamlet. tr, Tr.Andre Gide. Bibliotheque.
3 - Hamlet.tr, Tr.Andre Gide. Bibliotheque.

الحق ويؤسِّسه، ويذهب مباشرة من غير دوران نحو العنوان الجيد[1].

هذا وإن هاملت ليعارض بوضوح، من جهة أخرى، بين كائن الزمن وكائنه القويم، وذلك في الحق القويم أو في الصراط المستقيم لذلك الذي يمشي جيداً. وإنه ليلعن القدر الذي جعله يلد لكي يصلح زمناً يمشي معوجاً. وإنه ليلعن القضاء الذي خصصه، هو هاملت، لكي يقيم العدل، ويعيد تنظيم الأشياء في موضعها، ويعيد وضع التاريخ، والعَالَم، والعصر، والزمن، في الجانب الأفضل من الصراط المستقيم، وذلك لكي يتقدم مباشرة متبِعاً الحق، ويكون متطابقاً مع قاعدة عمله الصحيح. وتبدو هذه اللعنة الشاكية نفسها متأثرة بالاعوجاج أو بالخطأ الذي تندد به، وتبعاً لتناقض يطرح نفسه ويمتد هو نفسه، فإن هاملت لا يلعن فساد الزمن كثيراً. إنه يلعن أولاً وبالأحرى هذا الأثر الظالم لاختلال النظام، أي إنه يلعن الحظ الذي ساقه، هو هاملت، لكي يعيد وضع زمن مخلوع فوق محاوره، وأن يضعه مستقيماً، وأن يعيده للحق، وإنه ليلعن مهمته: أن يقيم العدل على استقالة الزمن. ويصيح ضد القدر الذي قاده إلى تصحيح خطأ، خطأ الزمن والأزمنة، وذلك بتعديل التوجه: وإنه إذ يجعل من العودة إلى الاستقامة وإلى الحق حركة للتصويب والإصلاح، فإنه يصيح ضد هذا الشقاء، وهذا الشقاء إنما هو من غير قرار لأنه ليس شيئاً آخر سوى نفسه، أي هاملت. وإن هاملت خارج الوصل لأنه يلعن مهمته الخاصة، والعقاب الذي يقضي بالعقاب، وبالثأر، وبممارسة العدل والحق تحت شكل من أشكال المسؤولية. وإن الأمر الذي يلعنه في مهمته هو الاستغفار من الاستغفار نفسه. ويكون

---

1 - يجب أن أحيل هنا إلى مقاربة أكثر تنظيماً من هذه القضايا المتعلّقة بالحق والميل، وخاصة في "منَ الحق إلى الفلسفة" (وبالتحديد ما يخص كانت)، منشورات غاليله ١٩٩٠. ص٨٠. وفي: "انفعالات" منشورات غاليله ١٩٩٣، ص٣٢ وما يتبعها.

ذلك أولاً لأن الاستغفار معطى من معطيات ولادته بمقدار ما هو معطى في ولادته. وإنه ليتعين إذن بـ(هذا) الذي يحدث قبله. ولقد يكون مثل جوب الذي يلعن اليوم الذي رأى مولده:

"The Time is out of joint: O cursed spite that ever I was born to set it right". "To set it rigjt"

ترجمت هذه العبارة بـ"rejoinder – أعاد الاتصال" (إيف بونفوا)، وبـ"rentrer dans I'ordre – انتظم" (Gide)، وبـ"remettre droit – استقام" (ديروكيني)، وبـ"remettre en place – عاد إلى موضعه" (مالابلات).

وإن الضربة القاصمة، والخطأ المأساوي الذي ارتكب حال ولادته نفسها، وإن فرضية فساد لا يحتمل ضمن نظام مسيره نفسه، إنما يكون لأنه هو هاملت جعل منه كائناً، وأنجبه من أجل الحق. وفي سبيل الحق. وهكذا، فإنه يدعوه لكي يعيد وضع الزمن في صراطه المستقيم، ويقيم الحق، ويعيد العدل، ويُقَوِّم التاريخ، أي خطأ التاريخ، ومن هنا، فإنه ليست ثمة مأساة، وليس ثمة جوهر مأساوي إلا بشرط وجود هذا الأصالة. وبصورة أكثر دقة، ليس ثمة جوهر مأساوي إلا بشرط الوجود المسبق لهذه الأصالة السابقة للجريمة والطيفية على وجه الخصوص. وأما جريمة الآخر، فإنها المجازفة التي لا يستطيع الحدث، والواقع، والحقيقة أن يتمثلوها أبداً لحماً وعظماً، ولكنهم يفترضونها فقط، ويعيدون بناءها، ويجعلونها موضع استيهامهم. وإن المرء لن يكف عن متابعتها منذ الولادة، فيحمل مسؤولية، وليس ذلك إلا لكي يصلح سوءاً في اللحظة التي لا يستطيع أحد أن يقرّ به، فقط حين يعترف لنفسه جاعلاً الآخر يعترف، وكأن ذلك عود على بدء. فهاملت إذ يلعن القدر الذي وجّهه ليكون رجل الحق، فذلك بالضبط كأنه يلعن الحق نفسه الذي نصّبه مقوّماً للخطأ، ذلك الذي لا يستطيع أن يأتي كما الحق بعد

الجريمـة، أو لا يـستطيع أن يـأتي بعـد بكـل بـساطة: أي في جيـل ثـانٍ بالضرورة، ومتأخّر من حيث الأصل، ومُقدَّر منذئذٍ لكي يـرث. فالمرء لا يرث لنفسه أبداً من غير أن يبين لنفسه مع الطيف، ومنذئذ مع أكثـر مـن طيـف، ومـع الخطـأ، ولكـنْ أيضاً مـع الأمـر بـأكثر مـن واحـد. وهـذا هـو الخطأ الأصلي، وجرح الولادة الذي يشكو منـه. إنـه جـرح مـن غير قـرار، ومأسـاة لا يمكـن إصـلاحها، ولعنـة غـير محـدودة تَـسِمُ تـاريخ الحـق أو التاريخ بوصفه حقاً: فـأن يكون الـزمن خـارج الوصل، فذلك مـا تتحقق منه الولادة نفسها عندما تسخِّر شخصاً لكي لا يكون رجل الحق إلا إذا كان وريثاً مقوّماً للخطـأ، أي إلا إذا كـان معاقبـاً، ومقاصّاً، وقـاتلاً. ومـن هنا، ستكون اللعنة مكتوبة في الحق نفسه، وفي أصله القاتل.

وإذا كان الحق يتمسَّك بالثأر، كما يبـدو هاملت متشكياً منـه — قبـل نيتشه، وقبل هايدغر، وقبل بانجامان — فهل نستطيع أن نتوق إلى عدل يكون في يوم، في يوم لم يعد ينتمي فيه إلى التاريخ، في يوم شبيه بالمنقذ، وقد تخلص أخيراً مـن قـدر الثـأر؟. ثمـة مـا هـو أفضل مـن الـتخلّص: أن يكون غريباً للغاية، ومتنافراً في أصله؟. وهل يكون هذا اليـوم أمامنـا، أي سيأتي، أو يكون أكثـر قـدماً مـن الـذاكرة نفـسها؟. وإذا كـان مـن الـصعب اليـوم علـى المـرء، وفي الحقيقـة مـن المـستحيل، أن يقـرِّر بـين فرضـيتين، فـذلك بالـضبط لأن «الـزمن كـائن خـارج الوصـل»: وإن هـذا سـيكون التصحيح الأصـلي ليـوم اليـوم، أو أيضاً سـيكون هـذا لعنـة محـب العـدل، ولعنة اليوم الذي رأيـت فيـه اليـوم. فهـل مـن الممكـن أن يجمـع المـرء حـول بؤرة ما تعددية المعاني لهذه التأويلات المشوَّشة ظاهـرياً؟ وهـل مـن الممكـن أن يجد المـرء لهـذه التعدديـة قاعـدة للتعـايش في هـذه البـؤرة، آخـذاً بعـين الاهتمـام أن هـذه البـؤرة سـتكون دائمـاً مكانـاً يعاشـره المعنـى الأصـلي وليـست مكـان سـكن؟ هـا هـي لمـسة العبقريـة، والـسِّمَة العظيمـة للـروح، وتوقيـع الـشيء «شكـسبير»: إجـازة كـل ترجمـة مـن الترجمـات، وجعلـها

مُمكنة ومُدركة من غير انتقاص. ذلك لأن وصل أطرافها سيقود إلى أن نفترض دائماً — في السعادة، والكرامة، وحسن الصورة، وحسن السمعة، والعنوان أو الاسم، والشرعية الجذابة، والمحترم عموماً، والعادل أيضاً، وإلا فالقائم بالحق — وصل الأطراف، والتجمع المترابط مع نفسه، والتماسك والمسؤولية[1]. ولكنّ إذا كان وصل الأطراف عموماً، وإذا كان مفصل «الوصلة» يفترض وجود الوصل أولاً، والسداد أو عدل الزمن، كما يفترض وجود الكائن مع نفسه أو الوفاق الزمني، فماذا ستكون الحال عندما يصبح الزمن نفسه منفصلاً، ومعوجّاً، وغير متناغم، ومعطلاً، وغير موافق أو ظالماً؟ ويقول آخر: عندما يصبح مفارقة تاريخية؟

ما الذي لا يستقيم في هذه المفارقة التاريخية؟. ربما هو الزمن نفسه، بالضبط، ويكون دائماً مثل «زماننا»، أو هو العصر والعالَم بيننا، وخاصياتنا كل يوم، ويوم اليوم، والحاضر بوصفه حاضرنا. وإنه ليكون كذلك وخاصة عندما لا تستقيم الأمور بيننا تحديداً: أي عندما يسوء الحال، وعندما لا تأخذ الأمور مجراها، وعندما يكون الأمر على غير ما يرام. ولكنّ ألا يجب أن يكون انقطاع الوصل هذا مع الآخر، ويكون كذلك معه هذا الاعوجاج لسوء الحال، وذلك لكي يعلن الخير عن نفسه، أو العدل على الأقل؟ ثم ألا يكون الانفصال هو إمكانية الآخر؟ وكيف يمكن التمييز بين اعوجاجين، وبين انفصال الظالم وذلك الانفصال الذي يفتح عدم التماثل غير المتناهي في العلاقة مع الآخر، أي يفتح المكان من أجل العدل؟ ولا يكون ذلك في سبيل العدل المحسوب والتوزيعي. كما لا يكون في سبيل الحق، ولا من أجل حساب الإعادة، واقتصاد الثأر أو العقاب (ذلك لأنه إذا كانت مسرحية هاملت تمثّل

---

1 – عن الطريقة التي تتجمّع فيها هذه القيم بدورها في قيم العنوان، انظر "Thtrs a Precise' في Parages، منشورات غاليله، عام ١٩٨٦ .

مأساة الثأر والعقاب في مثلث أو طوق أوديب الذي تقدّم خطوة في الكبت (فرويد، جونيس)، فيجب التفكير أيضاً بأنها تذهب خارج الكبت. إذ ثمة خارج عن اقتصاد الكبت الذي يدفعه لكي يطفح بنفسه في مجرى تاريخ ما، وليكن تاريخ المسرح أو السياسة بين «أوديب ملكاً» و«هاملت»). وكذلك ليس من أجل المساواة المحسوبة، وهذا يعني إذن من أجل المحاسبة أو التبعة المماثلة والآنية للذوات أو الأشياء. وإنه لن يكون أيضاً من أجل إقامة عدل يقف عند حدود العقوبة، والإعادة، ونصرة الحق، ولكنْ من أجل العدل بوصفه عطاء لا يُحسب وقراءة اقتصاد سنوي في الوضع السابق للآخر. ولقد كتب ليفنياس قائلاً: «إن العلاقة مع الآخر تعني العدل»[1] وسواء علم هاملت هذا أم لم يعلمه فهو يتكلم في افتتاحية هذه المسألة – نداء العطاء، والقراءة، ومجيء الحدث، والعلاقة الزائدة أو المفرطة – وذلك عندما يعلن «الزمن كائن خارج الوصل». وإن هذه المسألة لم تعد تنفصل عن كل تلك المسائل التي يوجس هاملت منها خيفة، مثل مسألة الشيء – الطيف والملك، ومسألة الحدث، ومسألة الكينونة – الحضور، ومسألة هذا الذي يوجد ليكون أو لا يكون، أن تكون أو ألا تكون، وهذا الذي يوجد للقيام به، ولقد يعني هذا التفكير بعمل عمل، أو بترك عمل، أو هو التفكير بفعل أو بتركه يأتي، أو بإعطاء، وإن كان هذا لينهكه، مع منطق الثأر أو منطق الحق؟.

إنه لمدار من غير رأس بالضرورة ومن غير تأمين. مدار سرعة عظيمة يرتجف إزاءه، ويهتز، ويتوجَّه، ويضل السؤال الذي يخاطبنا هنا باسم العدل. وإنه لترجمة إشكالية بالتأكيد بالنسبة إلى ديكي. وهو واحد من الأمكنة الأكثر حساسية، ولكنه ليس الوحيد بالنسبة إلى هذا النموذج الفريد، إذ ربما سيكون اليوم Der spruch des anaximan

1 - Emmanuel Levinas, Totalite et infini, M.Nijhoff. 19661 – P 62.

der. ولقـد أوّل هايـدغر ديكـي Dike ورآه وصـلة، ووصـل الأطـراف، والإحكام، وتمفصل الموافقة أو التناغم. إذ بمقدار ما نفكر فيه انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، فإن ديكي يقرن بتناغم الوصلة والاتفاق. وإننا لنرى أديكيا على العكس من ذلك: فهو يقرن المنفصل، والمنخلع، والمعوج، وما يكون خارج الاستقامة بخطأ الظالم، بل بالحماقة[1].

لنذكر عرضاً أن "mi fug und Recht" تعني عادة «بحق» أو «بصواب»، «في الواقع»، أي عكس «خطأ». وإن المعادل الألماني للعبارة "out of joint"، أي بمعنى «مفكك المفاصل، مخلوع، مفصول، خارج عن نفسه، مختل، خارج عن محاوره، منفصل، معوج»، فإنه:

"aus den fugen gehen". "aus den fug". وعندما كان هايدغر يلح على ضرورة أن نفكر Dike من جانب، قبل، وبمعزل عن التحديدات القانونية الأخلاقية للعدل، فإنه يجد في لغته مع "aus den Fugen"، الفرضيات المضاعفة مجتمعة ومعلّقة لـ«الزمن كائن خارج الوصل»: إذ ثمة شيء في الحاضر على غير ما يرام، وهذا ليس كما يجب أن يكون. وهكذا، فإن: «**كلمة** a-dika تقول أولاً: إن dike ليست هنا. فلقد اعتدنا أن نترجم ديكي – dike بـ«**حق – قانون**». وفي ترجمة كلام des spruche d'Anaximandre، فإننا نترجمها بـ«**عقاب**»، فإذا أقصينا تمثيلاتنا القانونية الأخلاقية، وإذا تمسّكنا بما يحدث للكلام، فإن adikia تقول حينئذ هنا حيث يحكم، ثمة شيء على غير ما يرام كما يتوقع. وإن هذا ليعني: ثمة شيء خارج عن محاوره، ومنفصل. ومع ذلك

---

1 - "Dike, aus dern sein als Anwesn gedacht, ist der Fugend-Fugende fug. Adikia die Un-Fug, is der 1950, Martin Heidegger, "der spruch des Anaximander", dans Holzwege, klostermann, Un-Fug" P.32,9, Tr. Fr. W. Brokmier, dans chemin..., Gallirnard, 1962, P 291:

يفكر ديكي انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، وأنه يكون الاتفاق الجامع والموفّق. وأما أديكيا، فينطلق من الفصل، ويرى أنه الخلاف".

فما المقصود؟. هل هو الحاضر في إقامته العابرة[1]. وإنه لينبغي أن نتكلم هنا ثانية عن الترجمة المنشورة لكي تمر كتابة هايدغر التأملية عبر هذا التحديد للحاضر من غير ريب (**وللحظة، والعصر في كل مرة**)، ولكي تمر عبر هذا التوزيع الذي لا غنى عنه كما هو توزيع Weile (**لحظة، لحظة تمر، برهة زمنية**) أو كما هو توزيع Weilen (**بقي، أقام، مكث، لبث**). ولكنّ تأويل Weilen هو أكثر ما يبدو مهماً هنا: إنه ممر بالتأكيد. وإنه ليكون إذن لحظة عابرة بالتحديد. ولكنّ العبور يأتي من المستقبل إذا جاز لنا أن نقول ذلك. وينتج هذا التأويل في جوهره، ما لم يُنتج بعد، وأيضاً مما كان مجيئه أقل، والذي يبقى إذن أن يأتي. وإذا كان ذلك، فإن عبور هذا الزمن الحاضر ليأتي من المستقبل لكي يذهب نحو الماضي، ونحو ذهاب الذهاب فيه. ويتابع هايدغر قائلاً: «ولكنّ، إذا كان الحال كذلك، فأين توجد إذن، في الحالة الراهنة، الوصلات؟ بل أين توجد وصلة واحدة؟. وكيف يستطيع الحاضر أن يكون بلا وصلة، أي أن يكون منفصلاً؟» أي أن يكون «خارج الوصل»؟. ذلك لأنه يمكننا أن نترجم هايدغر، نحن قرّاء أناكسيماندرا، بلغة هاملت: فكيف يكون هذا ممكناً، على الرغم من أن ما لا تجب معرفته هو أن الحاضر، والزمن إذن، إنما هو خارج الوصل؟. هذا، وإن بقية التأويل لا يمكن إعادتها هنا. وإنها لتستحق مقاربة طويلة ودقيقة. فلنُشر فقط إلى فرضية في القراءة، وإلى مبدأ السؤال. فـ"Le Spruch" أناكسيماندرا سيعني أن انفصال الوصلة ينتمي إلى حضور الحضور. وهذا ما نترجمه غالباً بالظلم كما فعل ذلك نيتشه. فهل يستطيع المرء أن يبت في الأمر مع بعض "**التشاؤم**" أو "**العدمية**"، وذلك في التجربة الإغريقية للكائن؟ إن هايدغر ليشك في هذا. ففي مواجهة المتشائم العدمي، والمتفائل، نراه يضع «**الأثر**» «**المأساوي**» لجوهر مأساوي (**نحن لسنا بعيدين أبداً من أوديب**

---

1 - O.C.P.30.Tr.Fr. P 291.

وهاملت) الذي لا يعطي مجالاً للشرح بشكل «جمالي» أو «نفسي»[1]. وإن هذا ليعني: التحليل النفسي بالنسبة إلى هايدغر أيضاً. وبعيداً عن الاتجاه الجمالي وعن التحليل النفسي، فإن هذا الأثر المأساوي ليدعونا لكي نفكّر، وذلك انطلاقاً من كائن الوجود العيني. فماذا يكون هذا العطاء من ladike؟ وما يكون هذا العدل خارج الحق؟ هل يأتي فقط تعويضاً عن خطأ، فيعيد مستحقاً، ويقيم حقاً أو عدلاً؟. وهل يأتي فقط لكي يَعدِل، أو هو يأتي لكي يعطي فقط بعيداً عن الواجب، والمستحق، والجريمة أو الخطأ؟ وهل هو يأتي لإصلاح الظلم فقط، أو هو يأتي ليعيد مفصلة الوصل المنفصل من الزمن كما يقول هاملت؟

إن الوصلة المنفصلة لتكون في حضور الحاضر نفسه، وإنها لنوع من أنواع لا معاصرة الزمن الحاضر لنفسه (**هذا الذي يكون في غير زمنه أو هذه المفارقة التاريخية الجذريين، واللذين نحاول انطلاقاً منهما هنا أن نفكر الشبح**»، إنها كلام آناكسيماندرا، وإنها كما يرى هايدغر: «القول ولا يقول»[2].

أ- إنها تقول «من غير لَبْس» إن الحاضر بوصفه حاضراً إنما يكون في l'adkia، أي يكون، كما يترجم هايدغر (ص ٣٢٧)، مشوّشاً، وخارج محاوره (**أو إذا كنا نريد out of joint: aus der Fuge**). فالحاضر هو ما ينقضي، الحاضر ينقضي، وإنه ليقيم في هذا الممر الانتقالي، وفي الغدو والرواح، وبين ما يغدو وما يروح، في الوسط بين ما يذهب وما يصل، وفي المفصل بين ما يغيب وما يحضر. وإن الـ«**بين اثنين**» هذا ليفصل التمفصل المضاعَف معاً. وبموجبه تكون الحركتان موصولة الأطراف. وكذلك، فإن الحاضر ليكون مأموراً، ومنتظماً، ومهيّأً في اتجاهي الغياب، أي في التمفصل الذي لم يعد تمفصلاً، وفي التمفصل

---

1 - O.C.P.30. Tr. Fr. P 291.

2 - Tr. Fr.P290. "Fr sagi as und sagt es nicht", O.C.P.328.

الذي لم يصبح بعد كذلك. جمعاً وأمراً. وإن فكرة الوصل هذه لهي أيضاً فكرة الأمر.

ب- ومع ذلك، فإن le spruch إذ يعلن ذلك «من غير لبس»، ليقول شيئاً آخر أيضاً – أو إنه لا يقول ذلك إلا بشرط. إنه لا يُسمي انفصال الوصلة (adikia) أو «ظلم» الحاضر إلا لكي يقول: إنه يجب إعطاء diken سمات حرف طباعي. (ذلك لأن الواجب أو الواجب المحتوم لـ«يجب» ربما كانت فائضاً لا ينبغي، حتى وإن ترجم نيتشه مع ذلك:

Sie mussek Buze zahlen بـ: يجب أن يستغفرا. وإن المقصود هو العطاء على كل حال. عطاء la Dike. وليس ذلك إقامة للعدل، إقامة له مقابل شيء، تبعاً للعقاب، وللسداد أو الاستغفار، كما ترجم هذا غالباً (نيتشه وديلز). فثمة عطاء، بادئ ذي بدء، من غير مقابل، وبلا حساب ومحاسبة. ومن هنا، فإن هايدغر ينتزع مثل هذا العطاء من كل أفق من آفاق الشعور بالذنب، والدَّين، والحق، وربما حتى من الواجب. وإنه ليريد أن يقتلعه من تجربة الثأر خاصة، والتي تبقى فكرتها كما يقول «عزيزة على كل أولئك الذين يرون أن الأخذ بالثأر هو العدل الوحيد». **(وإن هذا لا يقلّل شيئاً بكل تأكيد، في هذه الحالة كما في حالات أخرى، من الأهمية قراءة منطق التأثّر، سواء قامت على التحليل النفسي أم لا. وإننا لنضرب على ذلك مثلاً بقراءة هاملت، وبأي مكان بقيت فيه قوية جداً. ومع ذلك، ومن غير أن نحرمها من ملاءمتها، فإن هذه القراءة الأخرى لَتُظهِر بالتحديد الانغلاق الاقتصادي، بل انغلاق القدر الدائر، كما تظهر الحد الذي يجعل ملاءمة أو إحكام هذا التأويل أمراً ممكناً. فهذا الحد الأخير يمنعنا من فهم هذا، وإن كان يريد أن يعطيه الحق: فهناك المأساة، والتردد في أخذ الثأر، والمشاورة، كما أن هناك ما ليس طبيعياً أو آلياً في الحساب: إنه العصاب النفسي، إذا كنا نريد ذلك).**

وأما قضية العدل، تلك القضية التي تذهب دائماً بعيداً عن الحق، فإنها لا تنفصل في ضرورتها كما في إخراجات تعارض الآراء فيها، عن قضية العطاء. وهذا العطاء من غير دَيّن ومن غير شعور بعقدة الذنب، يقوم هايدغر بالتساؤل فيه عن التناقض، وذلك بحركة كنت قد استدعيتُ ذكرها في مكان آخر[1]. ولقد سأل حينئذ نفسه بالفعل، متَّبعاً أثر هذا البلوتان الذي لا يسميه هنا: هل يمكن للمرء أن يعطي ما لا يملك؟.» وماذا يعني أعطى هنا؟. وكيف يجب على هذا الذي يقيم إقامة انتقالية، وينتشر في انفصال الصلة أن يعطي صلة الأطراف؟. وهل يستطيع أن يعطي ما لا يملك؟. وإذا أعطى، أفلا يهجر صلة الأطراف تحديداً؟. وجواب هايدغر هو: لا يقوم المُعطى هنا إلا في الحضور. وإنه لا يعني الهجر فقط. ولكنه يعني، بشكل أصيل منح، أي منح هنا ما يسمّى الزيادة غالباً، بل الإفراط. ويكون هذا على كل حال هو ما نقدمه زيادة، ومجاناً، وخارج التجارة، ومن غير تبادل، وإن هذا ليقال في بعض المرات عن عمل موسيقي أو شعري. وهذه العطية هي عطية إضافية، ولكنها من غير مزاودة، وإن كانت مفرطة بالضرورة في نظر التخلي أو الحرمان الذي سينفصل عما يمكن للمرء أن يمتلكه. ألا وإن العطية لتقتضي التخلّي: التخلّي للآخر عمّا يعود إليه بالذات. وما دام ذلك كذلك، فإن هايدغر يحدِّد حينئذ ما يعود بالذات إلى الحاضر. فإذا كان هو حاضر الآخر، وكان الحاضر بوصفه آخر، فإنه يكون صلة إقامته، وزمنه، ولحظته. ومن هنا فإن ما لا يملكه الواحد، ليس لهذا الواحد أن يهجره إذن، ولكن ما يعطيه الواحد للآخر إضافة إلى ذلك، وتفضلاً، ومساومة، وتشكراً، وبضاعة، إنما يكون في تركه للآخر هذا الاتفاق مع الذات الذي يعد من خواصه بوصفه حضوراً، فإذا كنا لا نزال نترجم

---

1 - CF. Donner le temps, O.C.P. 12, n.1 et suiv. Et pp.201. N.1 et saut le nom, PP 83 et 112.

Dike انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، فسيتأكد أن «العدل» إنما هو قبل كل شيء، وأخيراً، صلة الاتفاق خصوصاً على نحو ملائم: إنها الصلة الخاصة بالآخر، أعطاها من لا يملكها، وبذا، سيكون الظلم هو انقطاع الوصل أو انقطاع الصلة.

هنا يأتي سؤالنا. هل هايدغر، كما فعل ذلك دائماً، يبتعد عن أن يكون غير مساوق لمصلحة ما يؤول إليه بالفعل بوصفه إمكانية للصالح نفسه، للصالح المتفق عليه، بل لمصلحة الاتفاق الذي يجمع أو يضم بتناغم، وإن كان ذلك في الذات الحميمية للمغايرة أو للنزاعات، وقبل إقامة التركيب لنسق ما؟. فما أن يُعترف بقوة التفكير بالعدل وضرورة هذا الأمر، وذلك انطلاقاً من العطاء، أي بعيداً عن الحق، والحساب، والتجارة، وما أن يُعترف في النتيجة بضرورة (**من غير قوة تحديداً، وربما من غير ضرورة، ومن غير قانون**) التفكير بالعطاء إلى الآخر بوصفه العطاء الذي لا نملكه، والذي منذئذ وبشكل متناقض، لا يمكن إلا أن يعود إلى الآخر، أفلا يوجد ثمة مخاطرة إذ نسجل كل حركة العدل هذه باسم إشارة الحضور، حتى ولو كان هذا الحضور بمعنى الحدث بوصفه مجيئاً في حضور، أو كان بمعنى الكائن بوصفه حضوراً متّصلاً بذاته، أو كان بمعنى خاصة من خواص الآخر بوصفه حضوراً؟ أو بوصفه حضوراً لحاضر تمّ تلقيه، بالتأكيد، ولكنه مناسب لمثل نفسه، ومجمع هكذا؟. وبعيداً عن القانون، وبعيداً عن الأخلاق، وأيضاً عن النزعة الأخلاقية، فإن العدل بوصفه علاقة مع الآخر لا يفترض وجود مبالغة في انقطاع الوصلة لا يمكن التقليل منها، أو مبالغة في الفوضى، أو وجود تفكك في الكائن وفي الزمن نفسه، أو وجود انقطاع الوصلة الذي يستطيع وحده أن يقيم العدل أو أن يَعدِل مع الآخر بوصفه آخر، فيخاطر من أجل ذلك بالشر، وينزع الملكية والظلم. إذ ضد هذه كلها لا يملك ضمانة محسوبية؟. فهل ثمة عمل لا ينضبه الفعل، وهل ثمة إعادة

لا تعود لكي تعيد؟ لكي يقال هذا سريعاً، ولكي تصاغ المجازفات صياغة قصوى: فههنا، في هذا التأويل لعدم الكفاية (انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً أو لا ومن ملكية الخاص)، تتغلب علاقة التفكيك على إمكان العدل، كما تتغلب علاقة التفكيك (**بما أنها تصدر عن الإمكان الذي لا يختزل إلى عدم الكفاية ولانقطاع الوصلة المفارقة للتاريخ، لأنها تغترف من الينبوع نفسه ومن أمر تأكيدها المؤكَّد**) على ذلك الذي يجب (**من غير دَيْنٍ أو واجب**) أن يسلِّم نفسه لقراءة الآخر، وحضوره أو إلى لطفه المطلق، وإلى تنافر أداة التصدير "Pre" — التي تعني بالتأكيد ما يأتي قَبْلي، وقبل كل حضور، وإذن قبل كل حضور مضى، ولكنها التي تأتي من المستقبل. عبر هذا السبيل نفسه، أو تأتي بوصفها مستقبلاً: أي بوصفها المجيء نفسه للحدث. ولهذا، فإن انقطاع الوصلة الضروري، وكذلك فإن الشرط غير المركب للعدل إنما يكون هنا انقطاع وصلة الحاضر، ويكون في الوقت نفسه شرط الحضور ذاته، وشرط حضور الحضور. وإذا كان ذلك كذلك، فهنا يعلن التفكيك عن نفسه دائماً بوصفه فكراً للعطاء وللعدل الذي لا ينحل تفككه، كما يعلن عن نفسه بوصفه الشرط الذي لا ينحل تفككه لكل تفكيك بالتأكيد. ولكنّ ثمة شرط هو نفسه في حالة تفكك، وإنه ليبقى، ويجب أن يبقى كذلك. هذا الشرط يمثِّل الأمر في انفصال عدم الكفاية. وإلا يكن ذلك، فإنه سيتسريح في الوعي الطيب للواجب المنجز، وسيفقد حظه بالمستقبل، وبالوعد أو النداء، وبالرغبة أيضاً (أي بإمكانه الخاص)، كما سيفقد حظه بهذا الاعتقاد الصحراوي لعودة المخلّص (**والذي هو من غير مضمون وليس مُخلَّصاً محدَّداً**)، وبهذه الصحراء اللجيّة كذلك، فهي «**صحراء في صحراء**»، وسنتكلم عنها فيما بعد.

إنها صحراء تشير نحو الآخر، صحراء لجيّة وسديمية، هذا إذا كان السديم يصف السعة أولاً، والمغالات، والتفاوت في تثاؤب فم مفتوح —

وفي الانتظار أو في نداء ما نسميه هنا الاعتقاد بعودة المخلص من غير معرفة: إنه مجيء الآخر، وهو القراءة المطلقة لذلك الذي سيأتي، بوصفه عدلاً، ولا يمكن التقدم عليه. وإننا لنعتقد أن مفهوم عودة المخلص هذا، سيبقى سمة لا يمكن محوها – وإنه ليس في إمكان أحد محوها ولا من واجبه – من سمات إرث ماركس. وهي أيضاً من غير شك سمة من سمات الوارث، وسمة من سمات تجربة الوراثة عموماً. وإلا يكن ذلك، فإننا سنختزل سرد وقائع الحدث، والقراءة، وغيرية الآخر.

وإنه ما لم يكن ذلك كذلك، فسيُختزل العدل مجدّداً إلى جملة من القواعد، والمعايير أو إلى جملة من الأمثولات القانونية الأخلاقية في إطار أفق جامع لا يمكن تجنبه (**أي حركة إعادة ملاءَمة، أو كحركة استغفار وتكفير، أو كحركة إعادة الاستملاك**). وإن هايدغر ليتعرض إلى هذا الخطر، على الرغم من كثير من الاحتياطات الضرورية، وذلك منذ اللحظة التي يعطي فيها الغلبة، كما يفعل دائماً، للتجمع وللذات على الانفصال الذي يستلزمه خطابي للآخر. وإنه ليتعرض إلى هذا الخطر أيضاً حين يعطي الغلبة لهما على الانقطاع الذي يطلب الاحترام فيطلبه الاحترام بدوره. وكذلك يفعل إذ يغلبهما على الاختلاف الذي يتفرق واحده في العديد من خبث الفحم الحجري للمطلق المختلط بالرماد، فلا يسكن أبداً مطمئناً في الواحد. وهذا ما يحدث دائماً من غير نقصان، ولكنه يحدث في أثر ذاك الذي سيأتي مغايراً. وإنه ليحدث إذن، مثل طيف، فيما لا يحدث. ولذا، فإن هاملت لا يعرف أن يهدأ في «نهاية جيدة»: وإنه ليكون كذلك في المسرح وفي التاريخ على أي حال. فأن يكون الكائن خارج الوصل، سواء كان الكائن هنا أم كان الزمن، فإن هذا ليقوي الشر، وعلى القيام بالشر. ولقد يكون هذا إمكانية الشر نفسها. وربما لن يبقى من غير افتتاح هذه الإمكانية، وبعيداً عن الخير والشر، سوى ضرورة الأسوأ. وهذه الضرورة لن تكون قدراً.

الأمر والقسم: هما الشيئان اللذان نبحث أن نفكر بهما هنا. ويجب أن نحاول فهمهما معاً، وأن نصل بينهما، هذا إذا كنا نريد إشارتين في وقت واحد، أي إشارة مزدوجة. ولذا، فإن هاملت يعلن: «الزمن» «خارج الوصل» بالضبط في لحظة القسم، وفي لحظة الأمر بالقسم، والتوسّل، وفي اللحظة التي يأتي فيها الطيف مرجوّاً لينظم من فوق، من فوق الأرض لمرة إضافية، ومن فوق المشهد: «أقسم» (actel, sc.V) وثمة متوسلون يقسمون معاً.

إننا نقرأ دائماً، بشكل ما «كلمات ماركس الثلاث» وإننا لن ننساها. وإن بلانشو ليذكّرنا بأن حالنا سيكون كذلك ما سألناها، في المقام الأول، أن نفكر «بالحفاظ معاً»، وأن نفكر «بالمشتت» أيضاً. وليس المقصود هو الحفاظ على المشتت معاً، ولكنَّ المقصود هو العودة إلى المكان الذي يحافظ فيه المشتت على نفسه معاً، وذلك من غير أن يجرح انفصال الوصل، والتبعثر أو الاختلاف، ومن غير أن يمحو تباين الآخر. وإن المطلوب منا (**ربما يكون فرضاً**) أن نستسلم، نحن، إلى المستقبل، وأن نقترن بهذه الـ«نحن»، هنا حيث يستسلم المشتَّت لهذا الاقتران الفريد، من غير متصوّر للتعيين ولا ضمانة، ومن غير معرفة، ومن غير أو قبل الوصل التركيبي للاتصال أو الانفصال، وهكذا نرى تحالف الوصل من غير قرين، ومن غير تنظيم، ومن غير حزب، ومن غير أمة، ومن غير دولة، ومن غير مُلكِيّة (**إنها «الشيوعية» التي سنلقبها فيما بعد بالعَالَمية الجديدة**).

ثمة سؤال لم يُطرح بعد. ولم يُطرح بوصفه نظيراً، وسيكون بالأحرى مستوراً بالجواب الفلسفي، وإننا لنقول بصورة أكثر تحديداً إنه سيكون مستوراً بالجواب الأنطولوجي لماركس نفسه. وإنه ليجيب عما نسميه هنا – بلانشو لا يفعل ذلك – الروح أو الطيف. وإننا لنقول: إنه سؤال مستور في حدود برهة زمنية، وإنه سيكون في إطار قياس ما، بالتأكيد.

ولكنَّ هذه الكلمات تخون: إذ ربما لم يعد المقصود هو السؤال ونهدف بالأحرى بنية أخرى للتمثيل، وذلك في حركة للفكر وللكتابة، وليس لقياس زمن معين. فالشيء يتم، وإنه يجب أن يتم هنا حيث يتكلم بلانشو عن «**غياب للسؤال**»، وعن المليء الذي يستغني عن الفراغ، وعن الممتلئ جداً، وذلك لكي يتجنَّب الفراغ.

«إنه إذ يجيب – عن الاستحواذ، وعن أولوية الحاجة، وعن التاريخ بوصفه سيرورة للممارسة المادية، وعن الإنسان الكلي – فإنه يترك مع ذلك الأسئلة التي يجيب عنها غير محدَّدة وملتبسة: فحسبما يصيغ القارئ اليوم أو القارئ أمس وبشكل مختلف. لما يجب، في رأيه، أن يأخذ مكاناً في مثل هذا الغياب للسؤال – مالئاً بذلك فراغاً يجب بالأحرى أن يكون دائماً مفرّغاً أكثر – فإن كلام ماركس هذا يؤول تارة بوصفه إنسانياً، بل تاريخياً، وتارة أخرى بوصفه إلحادياً، بل عدمياً» (ص.ص١١٦–١١٥).

فلنترجم في لغة بلانشو هذه الفرضية المغامَر بها هنا: إن الطيفية التي سنحلِّل منطقها إذ تكون مفتوحة من خلال توقيع ماركس بوصفها سؤالاً، بل أيضاً بوصفها وعداً أو نداءً، ستكون معطاة (**ملء فراغ، كما يقول بلانشو، هنا حيث الفراغ يجب أن يكون دائماً مفرغاً أكثر**) بالجواب الأنطولوجي لماركس. وإنه لجواب بالنسبة إلى ماركس نفسه الذي يرى أن الشبح يجب ألا يكون شيئاً، يجب ألا يكون شيئاً باختصار (**لا موجوداً عينياً، ولا حقيقة، ولا حياة**)، أو شيئاً خيالياً، حتى وإن أخذ هذا اللاشيء جسداً، جسداً ما، سنقاربه فيما بعد. وإنه لجواب أيضاً بالنسبة إلى خلفائه «**الماركسيين**» في كل مكان استخلصوا فيه، واقعياً وعلمياً، وبشكل فعلي رهيب، وجماعي، ومباشر، النتائج السياسية (**في مقابل ملايين وملايين الأشباح الإضافية التي لن تتوقف عن الاحتجاج فينا. فلماركس أشباحه ولنا أشباحنا، ولكنَّ**

الذاكرات لم تعد تعرف مثل هذه الحدود: إن هذه الأشباح لتخرق الجدران تحديداً، وإن هؤلاء العائدين، نهاراً وليلاً، ليخدعون الوعي ويقفزون فوق الأجيال).

إنه لمن غير المفيد أن نحدِّده هنا إذن، كما أنه لمن غير المفيد أن نلحّ عليه إلحاحاً ثقيلاً: فليس هناك أي ذوق بالنسبة إلى الفراغ أو بالنسبة إلى أي كان يقيم لضرورة «التفريغ» هذا حقاً يكون زائداً دائماً، ويهدم أبنية الإجابات الفلسفية التي تقضي بجمع فضاء السؤال وملئه، أو بنفي المسؤولية عنه، أو بالهرب من هذا الذي سمح باستشفافه. ذلك أن المقصود هنا، على عكس الأمر الأخلاقي والسياسي، إنما هو نداء غير مشروط كنداء التفكير الذي لا ينفصل عنه. إن المقصود هو الأمر نفسه — هذا إذا كان ثمة أمر.

وإن الذي يرن أيضاً في «كلمات ماركس الثلاث»، هو النداء أو الأمر السياسي، والالتزام أو الوعد (**إنه القسم، إذا كنا نريد: «أقسم»**). فهذا الأداء الأصلي الذي لا ينحني للمواصفات المسبقة الوجود، وذلك كما تفعل كل الأداءات التي حلَّلها منظِّرو أفعال الكلام، ولكنّ كتلك التي تنتج قوة قطعيتها المؤسسة أو الدستور، والقانون نفسه، أي المعنى الذي يظهر أيضاً، والذي يجب، والذي يبدو واجباً أن يضمنه بالمقابل. فعنف القانون قبل القانون وقبل المعنى، إنما هو عنف يقطع الزمن، ويفكّك مفاصله، ويخلعه، ويضعه خارج مسكنه الطبيعي: «خارج الوصل». وإننا لنجد هنا أن الاختلاف، إذا بقي غير قابل للاختزال، وتطلبه بشكل لا اختزال فيه فسحة كل وعد، كما يطلبه الآتي الذي يأتي ليفتحه، فإنه لا يعني فقط الإرجاء، والتأخير، والمهلة، كما اعتقدنا ذلك غالباً، وبشكل ساذج جداً. ففي الاختلاف الذي لا يمكن حبسه، نجد أن الهنا — الآن يطغى. ولذا تكون السرعة الكبيرة للفرادة المطلقة من غير تأخير، ولا مهلة، بل من غير حضور. وهي فريدة لأنها مختلفة، وشيء آخر دائماً، وترتبط

بالضرورة بشكل اللحظة، وذلك في وشك الوقوع، وفي الاستعجال: وحتى إذا اتجهت نحو ما بقي أن يأتي، فهناك الضمان (**وهو وعد، والتزام، وأمر وجواب على الأمر، إلى آخره**). وإنه ليجيب هكذا من غير تأخير على اقتضاء العدل، فالعدل تحديداً، غير صبور، وشرس، وغير مشروط.

ليس ثمة اختلاف من غير غيرية، وليس ثمة غيرية من غير فرادة، وليست هناك فرادة من غير هنا — الآن.

(لماذا الإلحاح على وشك الوقوع، وعلى الاستعجال، والأمر، وعلى كل ما لا ينتظر في كل هذا؟. ولكي نحاول أن نستخلص ما سنقوله إلى هذا الذي يخاطر، فنحن نملك أكثر من إشارة للوصول إلى العمل، أي للوصول أيضاً إلى أمر ماركس اليوم. وإن الذي يمكن أن يحدث، هو أننا نحاول أن نلعب ماركس ضد الماركسية، وذلك لكي نحيّد أو لكي نخفت الأمر السياسي في التفسير الهادئ لعمل منسّق. وإننا لنحس مجيء دُرْجة أو غنجة بهذا الخصوص في الثقافة وفي الجامعة بصورة خاصة. فمن أي شيء نستطيع أن نقلق هنا؟. وما نخشى من هذا الذي يستطيع أن يصبح أيضاً عملية تخفيف؟. فهذا القالب الحديث سيكون موجّهاً، سواء أردنا أم لم نرد، إلى نزع السياسة من المرجع الماركسي نزعاً يطول العمق. وسيبذل قصارى جهده، مانحاً وجه التسامح، لكي يحيّد قوة كامنة، وسيكون ذلك أولاً بتهييج مدونة، وإسكات التمرّد فيها (**إننا نقبل العودة شريطة التمرّد الذي أوحى بالعصيان، والنقمة، والثورة المسلّحة، والاندفاع الثوري**). وسنكون مستعدين أن نقبل عودة ماركس، أو العودة إلى ماركس شريطة أن نكتم هذا الذي يأمر فيه ليس فقط بفك الخطوط، ولكنّ بالتحرّك أو بالقيام بفك الخطوط (**أي بالتأويل**)، أو بالقيام بتحوّل من شأنه أن «يغيّر العَالَم». وإن مثل هذا التحييد الضالع حالياً، سيحاول باسم متصوّر قديم للقراءة أن يتجنّب الخطر:

فالآن وقد مات ماركس، وخاصة أن الماركسية تبدو ذاهبة في تفسّخ كبير، كما يقول بعضهم، فإننا سنستطيع أن ننشغل بماركس من غير أيما إزعاج – يقوم به الماركسيون، ويقوم به، لمَ لا، ماركس نفسه، أي يقوم به شبح يتابع الكلام. إننا سنقوم بالمعالجة بصفاء وموضوعية، ومن غير انحياز: متّبعين القواعد الأكاديمية، وفي الجامعة، وفي المكتبة، وفي المؤتمرات. وإننا سنفعل هذا بانتظام محترمين معايير التفسير التأويلي، والفقه اللغوي، والفلسفي. ولو أننا أصخنا لَسَمِعنا من يهمس: إن ماركس، كما ترون، فيلسوف كأي فيلسوف آخر على الرغم من كل شيء. وحتى إننا لنستطيع أن نقوله الآن، وليصمت الماركسيون: إن ماركس فيلسوف كبير، وإنه لجدير بأن يظهر في برامج شهادة الأستاذية التي كان ممنوعاً فيها خلال زمن طويل. فهو ليس ملكية للشيوعيين، وللماركسيين، وللأحزاب. وإنه لمن الواجب أن يظهر في عظيم قانون فلسفتنا السياسية الغربية، إنها لعودة إلى ماركس، فلنقرأه أخيراً كما نقرأ فيلسوفاً عظيماً. فقد سمعنا هذا، وسنسمعه أيضاً.

إنه لشيء آخر ما أريد أن أحاوله هنا في اللحظة التي ألتفت فيها أو أُعيد فيها الالتفات إلى ماركس. وإنه سيكون «شيئاً آخر» إلى درجة أنني، وليس هذا بسبب نقص في الزمان وفي الموضع، سألح زيادة على من يأمر اليوم، من غير أن أنتظر القيام بكل شيء لكي أتجنَّب التخدير التحييدي لتنظيرية جديدة، ولكي أمنع ترجيح عودة فلسفية وفقه لغوي إلى ماركس. فلنحدِّد، ولنلح: يجب القيام بكل شيء لكي لا تكون له كفة الغلبة، ولكنّ يجب ألا يحول هذا دون أن يكون، ذلك لأنه يبقى ضرورياً. وإن هذا ليدفعني لكي ألحّ عليه، ولكي أمنح الخطوة للبادرة السياسية التي أقوم بها هنا، في افتتاح هذا المؤتمر، كما يدفعني لكي لا أترك بالأحرى لحالة البرنامج وللتوضيح البياني عمل التفسير الفلسفي، وكل المعرفة التي لا يزال يتطلّبها اليوم هذا «الموقف المتّخذ».

ولكنّ الهنا — الآن، لا يستسلم في الفورية، ولا في هوية الحاضر المُستعاد استحواذها، ولا في هوية الحاضر لذاته. وإذا كان «النداء»، و«العنف»، و«القطيعة»، و«قرب الحدوث»، و«الاستعجال» يمثّل، في الفقرة التالية، كلمات بلانشو، فإن الاقتضاء الذي يقول عنه: إنه «**دائم الحضور**» يجب، كما يبدو لنا، أن يكون متأثّراً ضمنياً بالقطيعة نفسها، أو بالتفكّك نفسه، و«بانقطاع التيار» نفسه. فهذا الاقتضاء لا يستطيع أن يكون حاضراً دائماً. وإنه ليستطيع أن يكون فقط إذا كان يوجد. وإنه لا يستطيع أن يكون إلا ممكناً، ويجب عليه أن يبقى في إطار الممكن لكي يظل اقتضاء. وإلا يكن ذلك، فإنه سيعود حاضراً، أي جوهراً، ووجوداً، وماهية، ودواماً، ولن يكون أبداً الاقتضاء أو الاستعجال المفرط الذي يتكلّمُ بلانشو عنه بحق. فـ«الثورة الدائمة» تفترض قطيعة ما يربط الدائم إلى الحاضر الجوهري، وتفترض، بصورة أكثر شمولاً، قطيعة مع كل أونطولوجيا:

«إن الكلمة الثانية من كلمات ماركس، هي كلمة سياسية: إنها مُوجَزة ومباشرة. وإنها لتكون أكثر إيجازاً من الإيجاز، وأكثر مباشرة من المباشر. ذلك لأنها تقطع تيار كل كلام، وإنها لم تعد تحمل معنى، بل نداء، وعنف، وقرار للقطيعة. وإن ما تعلنه ليرتبط باقتضاء غير صبور ومفرط دائماً، فالتفريط هو المقياس الوحيد: هكذا، فهي تدعو إلى النضال وإلى (**وهذا ما نستعجل بنسيانه**) تَبَدّيه «الإرهاب الثوري» وإنها لتوصي «بالثورة الدائمة، وتشير دائماً إلى الثورة ليس بوصفها ضرورة مؤقتة، ولكنْ بوصفها قريبة الحدوث. ذلك لأن سمة الثورة ألا تمنح مهلة إذا فتحت الزمن وعَبَرَته. وإنها لتعطي حياة بوصفها اقتضاء دائم الحضور[1].

---

1 – لقد كان هذا ظاهراً بشكل باهر في شهر أيار / مايو عام ١٩٦٨. ص ١١٦.

يسمي بلانشو أخيراً الضرورة انفصالاً في لغات ماركس، أي عدم معاصرتها لنفسها بالذات. وأن تنفصل هذه ذاتها أولاً عند ماركس نفسه، فهذا يجب ألا ننكره، وألا نختزله، وألا نحزن عليه. وهذا ما تجب العودة إليه من غير توقف، هنا كما في أي مكان آخر، وذلك بخصوص هذا النص وخصوص أي نص آخر (إننا لا نزال نحتفظ هنا لقيمة النص هذه حمولة بلا حدود). وإن هذا ليكون تبايناً يصعب التقليل منه، كما يكون استحالة داخلية في الترجمة على نحو من الأنحاء. وهو لا يعني بالضرورة الضعف أو الوهن النظري. فعطل النسق لا يعدّ فيه خطأ. ذلك لأن التباين يفتح، ويترك نفسه يفتحها تحطيم هذا الذي ينكسر، سواء جاء أم سيجيء — على شكل فرادة من الآخر. ومن هنا، فلن يكون أمر ولا وعد من غير هذا الانفصال. غير أن بلانشو يلحّ فيه (بين عام ١٩٦٨ وعام ١٩٧١) لكي يحذِّر ليس ضد المعرفة، ولكنّ ضد الإيديولوجيا العلماوية التي استطاعت غالباً باسم العلم، أو باسم النظرية بوصفها علماً، أن توجد أو تصفي النص «الجيد» لماركس. وإذا بدا بلانشو هنا متفقاً مع بعض تعليمات التوسير، فإنه كان قد حذَّر سابقاً من الخطر الذي يلازمهما كما يرى:

«وأما الكلمة الثالثة فهي الكلمة غير المباشرة (إذن هي الكلمة الأكثر طولاً) في الخطاب العلمي. وبهذا الخصوص، فإن ماركس يكون مكرَّماً، ومُعترفاً به من ممثلي المعرفة الآخرين. وإنه ليكون بذلك رجل علم، فيستجيب لأخلاق العَالِم، ويقبل أن يخضع لكل مراجعة نقدية. [...]، ومع ذلك، فإن كتاب «رأس المال» ليعدّ كتاباً مدمِّراً في جوهره. غير أنه أدنى من ذلك، والسبب لأنه لا يقود عبر طرق الموضوعية العلمية، إلى النتيجة الضرروية للثورة إلا لأنه يُدخل طريقة من طرق التفكير النظري، من غير أن يصوغها كثيراً، والتي تقلب فكرة العلم نفسها. فلا العلم، ولا الفكر يخرجان سالمين في الواقع من كتاب ماركس. وإن هذا

ليكون بالمعنى الأكثر قوة، وذلك بمقدار ما يشير العلم إلى نفسه بوصفه تحوّلاً جذرياً لنفسه، وقطيعة تكون دائماً موضع رهان في الممارسة، كما تكون في هذه الممارسة قطيعة نظرية دائماً»

إن هذا الفكر الآخر للمعرفة، إذا كنتُ أستطيع قول ذلك، لا يقصي العلم. ولكنه يقلب فيه الفكرة المسبقة ويتجاوزها. فبلانشو يعترف فيه «بمَثَل ماركس». ولماذا المثل؟. إننا لنتساءل قبل أن نعرف لماذا «مثل ماركس». فلنلحَّ على هذه النقطة قبل أن نستشهد أيضاً. فالمثل يتجه دائماً بعيداً عن نفسه: وإنه ليفتح هكذا بعداً إيصالياً. فالمثل يكون للآخرين أولاً، وبعيداً عن ذاته. وفي بعض المرات يكون دائماً ذلك الذي يعطي المثل غير مساوٍ للمثل الذي يعطيه، حتى وإن فعل كل شيء لكي يتّبعه مقدَّماً. وإننا لنقول: إن «علم الحياة» هو مثل غير كامل للمثل الذي يعطيه. وإذا كان ذلك كذلك، فليعطِ حين يعطي ما لا يملك، وليعطِ ما لا يكونه. وبهذا يفترق المثل المنفصل هكذا افتراقاً كافياً عن نفسه، أو عن الذي يعطيه لكي لا يكون، أو لكي لا يكون مثلاً بعد بالنسبة إلى نفسه. وليس علينا أن نلتمس موافقة ماركس، الذي مات بهذا من قبل أن يكون قد مات، وذلك لكي نرث منه: لكي نرث من هذا أو من ذاك، من هذا بدلاً من ذاك الذي يأتينا مع ذلك به، ومن خلاله، وإلا فمنه. (**«إن ما هو مؤكَّد، هو أنني لستُ ماركسياً»؟ أتراه سارر إنغلز؟. وهل يجب عليه أن يستأذن من نفسه لكي يقوله كذلك؟**). ذلك لأنه لا يتردد في إشاعة أن ماركس يعيش انفصال الأوامر في نفسه عيشاً ضنكاً، وإن كانت هذه الأوامر لا يترجم بعضها بعضاً. فكيف يكون التلقّي، وكيف يكون سماع الكلام، وكيف تكون الوراثة منه منذ اللحظة التي لا يترك فيها نفسه تترجم بنفسها إلى نفسها؟. ويمكن لهذا أن يبدو مستحيلاً. وإن هذا ليكون في الاحتمال مستحيلاً، ويجب الاعتراف بهذا. وبما أن هذا قد يختصر في القصد الغريب لهذه المحاضرة المخصَّصة

لأطياف ماركس، وذلك كما هو الاعوجاج المعلن لبدهيته، فاسمحوا لي والحال كذلك أن أعود إلى الاعتراض ثانية. فقابلية الترجمة تضمن التجانس المُعطى، كما تضمن تماسكاً نسقياً منطقياً. وهذا هو ما يجعل (**مؤكّداً**، **وقبلياً**، **وغير محتمل**) الأمر بكل تأكيد، والإرث، والمستقبل، والانقطاع، والتباين، هذا على الأقل إذا كان «يجب». فإذا كان «يجب» على المرء أن يعطي حظه لأي «يجب» كان، فليكن هذا بعيداً عن الواجب[1].

ومرة إضافية أخرى، هنا كما هناك، وفي أي مكان يكون التطلّع فيه متّجهاً نحو التفكيك، فإن المقصود هو ربط تأكيد (**سياسي على وجه الخصوص**)، هذا إذا وجد، بتجربة المستحيل التي لا يمكن أن تكون سوى تجربة جذرية للممكن.

ثمة بلانشو، إذن، وأيضاً. وإني سآخذ، في هذا الحذف القوي جداً، وفي هذا الإعلان الضمني تقريباً. الحرية لكي أشير إلى بعض الكلمات هنا حيث لا يفعل ذلك بلانشو. ولكنها كلمات غير دالة إلا من أجل أن ما يكون متعدّداً وفي آن معاً. وهذا يعني أنني سأشير إلى إشارة التناقض من غير تناقض، وإلى إشارة الاختلاف غير الجدلي (أو «تقريباً:) التي تحترق كل أمر وتشتغله:

«لن نطوّر هنا هذه الملاحظات أكثر. فالمثل الذي أعطاه ماركس يساعدنا لكي نفهم أن كلام الكتابة، كلام الاحتجاج الذي لا يتوقف، يجب أن يطوِّر نفسه باستمرار وأن ينقطع بأشكال متعدّدة. فالكلام الشيوعي يكون دائماً كلاماً ضمنياً وعنيفاً في آن معاً. سياسياً وعَالماً، مباشراً وغير مباشر، كلياً ومقطّعاً، وآنياً تقريباً. وإن ماركس لا يعيش مرتاحاً مع تعدّدية اللغات هذه، تلك التعدّدية التي تتصدم فيه وتنفصل.

---

1 – نجد هذه النقطة مفصّلة في كتاب Passions، منشورات غاليله ١٩٩٣.

وحتى إذا بدت هذه اللغات متّجهة معاً نحو الغاية نفسها، فإنها لن تقوى على أن يُترجم بعضها بعضاً. وكذلك، فإن تجانسها، والانزياح أو البُعد الذي يبطل مركزيتها، ويجعلها غير معاصرة ما يحدث أثراً لا اعوجاج يتعذّر التقليل منه، إن كل هذا لَيُجبر هؤلاء الذين يجب عليهم دعم القراءة (الممارسة) لكي يخضعوا إلى تعديل لا يتوقف.

ولقد أصبحت الكلمة «علم» كلمة مفتاحية. فلنقبل هذا، ولكنْ لنذكر أنه إذا كانت ثمّة علوم، فإنه ما زال لا يوجد علم. ذلك لأن علمية العلم تبقى دائماً تابعة للإيديولوجيا. وإنها لإيديولوجيا لا يستطيع أي علم خاص، وإن كان علماً من العلوم الإنسانية، أن يقلّل اليوم منها. ولنذكّر من جهة أخرى أن أي كاتب، وإن كان ماركسياً، لا يستطيع أن يخضع إلى الكتابة كما يخضع إلى معرفة من المعارف [...]».

لقد كتب بلانشو إذن منذ ثلاثين سنة «نهاية الفلسفة» وفي هذا التاريخ الذي كان في عام ١٩٥٩، دخلت إليه علامة جنائزية، شفقية، وطيفية — وانبعاثية إذن. إنها علامة عصيان معادٍ. وإن هذا ليتطابق جيداً مع «الروح» الفلسفية: فسيرورتها نفسها تقضي بالسير سيراً مرئياً في الرأس في لحظة اختفائها نفسها، وفي لحظة «إنجازها أرضاً». كما تقتضي بقيادة الموكب من جنائزياته الخاصة والارتفاع خلال هذا السير، والتأمّل أو الانتصاب على الأقل أيضاً لكي يثبت واقفاً («**بعث**» و«**تعظيم**»). وإن هذه اليقظة، وهذه السهرة الجنائزية المرحِّلة للفلسفة، وإنها لترقية في الموت. فالفلسفة — وهل هذا جديد جدة مطلقة؟ — ها هي تصبح عودتها الخاصة، وإنها لتخالط هي بذاتها أمكنتها الخاصة بدلاً من أن تسكنها. وإن الفلسفة بطبيعة الحال هي أكثر من الفلسفة:

«لقد أصبح هذا الترفيع للفلسفة هو كل قوة عَالَمنا. وإن مجرى قدرنا لا يستطيع أن يتصادف مع اختفائه، فيعلن على الأقل بدء إنجازه أرضاً. وينتمي هذا الموت للفلسفة إذن إلى زمننا الفلسفي. وإنه لا يعود

في تاريخه إلى عام ١٩١٧، ولا إلى عام ١٩٥٨، أي إلى ذلك العام الذي أجرى فيه ماركس انقلاب النسق، كما لو أن الأمر تجربة تتطلّب قوة طواف. وإن الفلسفة لتؤكد هي نفسها أو تحقق نهايتها الخاصّة، وذلك منذ قرن ونصف القرن، باسمه وباسم هيغل، ونيتشه، وهايدغر. وإنها لترى هذه النهاية بوصفها الإنجاز المعرفي المطلق، وترى أن إلغاءها النظري مرتبط بتحققها العلمي، وبالحركة العدمية حيث تنهدم القيم. وإنها لترى أخيراً أن إكمال الميتافيزيقا ليُعد إشارة تُبشّر بإمكانية أخرى، لا اسم لها الآن. وهذا هو الشفق الذي يصاحب من الآن فصاعداً كل مفكّر. وإنها للحظة مأتمية غريبة أن تحتفل الروح الفلسفية من خلال تمجيد غالباً ما يكون بهيجاً، فتقود جنازاتها البطيئة، وتتطلّع في مجراها، بشكل أو بآخر، إلى أن يحظى ببعثه. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذا الانتظار ليتراوح بين أزمة السلبية وعيدها. وإنه ليعدّ تجربة تمّ دفعها إلى نهايتها لمعرفة أن الذي يقاوم، لا يلامس الفلسفة وحدها [...]» (ص.ص ٢٩٢ — ٢٩٣).

ثمة قرب للحدوث ورغبة في البعث. فهل هذا إعادة ولادة (**نهضة**) أم هو شبح؟ إننا لا نعرف، مع قدوم الليل، إذا كان قرب الحدوث يعني أن المنتظَر كان قد قام بالعودة. تُرى ألم يكن قد أعلن عن نفسه سابقاً؟. والإعلان عن النفس هناك، ألا يعني أن تكون هنا مسبقاً بشكل من الأشكال؟. إننا لا نعرف ما إذا كان الانتظار يحضّر عودة المستقبل، أو إذا كان يذكّر بالتكرار نفسه، بتكرار الشيء نفسه بوصفه شبحاً. وليست هذه اللامعرفة فجوة. فأي تقدّم للمعرفة لا يستطيع أن يشبع انفتاحاً يجب ألا تكون له علاقة مع المعرفة، ولا مع الجهل إذن. ويجب على هذا الانفتاح أن يحافظ على هذا التجانس بوصفه الحظ الوحيد لمستقبل مؤكّد أو مؤكَّد ثانية بالأحرى. فالانفتاح هو المستقبل نفسه. وإنه ليأتي منه، وأما المستقبل، فهو ذاكرته، وفي تجربة النهاية، وفي مجيئها الملحّ،

والمصرّ، والوشيك الوقوع أخروياً دائماً، وفي طرف الطرف اليوم، يعلن المستقبل عن نفسه فيبين مما يأتي. وإن هذا ليكون أكثر من أي وقت مضى. ذلك لأن المستقبل لا يستطيع أن يعلن عن نفسه بوصفه شيئاً، أو يعلن عن نفسه من خلال نقائه إلا انطلاقاً من نهاية ماضيه: أي بعيداً، إذا أمكن ذلك، عن الطرف الأخير. فإذا كان هذا ممكناً، وإذا كان ثمّة مستقبل، ولكنْ كيف يمكن تعليق مثل هذا السؤال، أو كيف يمكن للمرء أن يحرِمَ نفسه من مثل هذا التحفّظ من غير أن يستنتج مقدَّماً، ومن غير أن يختزل المستقبل وحظّه؟. ومن غير أن يجمع مقدَّماً؟. ولذا، يجب علينا هنا أن نميّز بين ما هو أخروي وما هو لاهوتي، حتى ولو كان الرهان لمثل هذا الفرق يخاطر من غير توقف بالانمحاء فيما هو أكثر هشاشة أو فيما هو من حيث الكثافة أكثر خفة. أليس هناك طرف مسيحي قَصِي يستطيع حدثه النهائي (**قطيعة فورية، وانقطاع خارق، وغير موافقة مع المفاجأة المطلقة، ومجانسة من غير إتمام**) أن يرهق، في كل لحظة، النهاية الأخيرة لمادة ما، كما هو العمل والإنتاج، ونهاية كل تاريخ؟.

السؤال هو «إلى أين؟». ليس فقط من أين يأتي الشبح، ولكن هل سيأتي أولاً؟ ثم أليس هو في سبيله إلى الوصول، وإلى أين سيذهب؟. ولماذا المستقبل؟. إن المستقبل لا يمكن أن يكون إلا للأشباح، وماذا عن الماضي.

حين اقترحتُ هذا العنوان «أطياف ماركس»، فكّرتُ مبدئياً بكل أشكال المخالطة التي بدا لي أنها تنظّم هذا الذي يهيمن على الخطاب اليوم. وفي اللحظة التي تحاول فيها الفوضى العَالَمية الجديدة أن تقيم رأسماليتها الجديدة وليبراليتها الجديدة، فإن أي نفي لن يصل إلى التخلّص من كل أطياف ماركس. فالهيمنة تنظم الاضطهاد دائماً، وتؤكّد إذن الوسوسة (hantise). وإن الوسوسة تنتمي إلى بنية كل هيمنة. ولكنَّ

هجرة «البيان» لم تكن ﭬ رأسي. ولقد تكلم ماركس — إنغلز فيه، بمعنى مختلف ظاهرياً، ﭬ عام ١٨٤٧ — ١٨٤٨ عن الطيف، وتكلّما بصورة أكثر دقة عن «الطيف الشيوعي». وإنه لَطَيفٌ مرعب بالنسبة إلى كل أوروبا القديمة، ولكنه طيف شيوعي سيأتي. لقد تكلّما عن الشيوعية، بالتأكيد والتي كانت مسماة سابقاً (**قبل رابطة العدلاء أو قبل رابطة الشيوعيين**)، ولكنها كانت ستأتي بعيداً عن مسماها. ولقد كانت وعداً، بل وعد فقط. وقال بعضهم: إنها طيف بمقدار ما هي مرعِبة. نعم، ولكنّ بشرط ألا نسمع التمييز أبداً بين ما سيأتي من الطيف وما سيعود، ويجب ألا ننسى أن العَالَمية الأولى حوالي ١٩٤٨ قد بقيت سرية تماماً، وأما الطيف فقد كان هنا (**وإذا كان ذلك كذلك، فماذا يعني كان هنا بالنسبة إلى الطيف؟ وما طريقة الحضور بالنسبة إلى الطيف؟ هذا هو السؤال الوحيد الذي نريد أن نطرحه هنا**). ولكنَّ هذا الذي كانه الطيف، وكانته الشيوعية، لم يكن هو هنا بالتحديد. لقد كان أمراً مرعِباً بوصفه شيوعية ستأتي، وقد كان مُعلَناً عنه تحت هذا الاسم، وذلكَ منذ زمن طويل. ولكنه لم يكن بَعدُ هنا، وإنه لم يكن سوى طيف، هكذا قال حلفاؤه من أوروبا القديمة حينئذ لكي يطمئنوا: شريطة ألا يصبح ﭬ المستقبل واقعاً فعلياً، وحاضراً حقيقياً، وظاهراً غير سري. والسؤال الذي كان يطرح نفسه على أوروبا القديمة، كان هو سؤال المستقبل، السؤال الذي يقول: «إلى أين؟»، «الشيوعية إلى أين؟». وإلا يكن ذلك «فأين تكون الشيوعية؟». وسواء كان المقصود حينئذٍ هو مستقبل الشيوعية أم الشيوعية ﭬ المستقبل، فإن هذا السؤال القَلِق لم يكن فقط هو السؤال الموجّه لمعرفة الكيفية التي ستؤثّر فيها الشيوعية ﭬ التاريخ الأوروبي ﭬ المستقبل، ولكنّ كان أيضاً، وبصور أكثر خفية، هو هل سيكون ثمة مستقبل لأوروبا وتاريخ، ولهذا، فإن الخطاب الهيغلي ﭬ عام ١٨٤٨، عن نهاية التاريخ ﭬ المعرفة المطلقة قد رنّ ﭬ أوروبا، وتناغم

جيداً مع قرعات حزن أخرى. وأما الشيوعية، فقد تميّزت جوهرياً من الحركات العَالَمية الأخرى بسَمَتها العَالَمي. وإننا لن نجد أي حركة سياسية منظَّمة في التاريخ الإنساني قد قدَّمت نفسها بوصفها سياسة أرضية، مدشِّنة بهذا الفضاء الذي هو فضاؤنا الآن، والذي يلامس اليوم حدوده، حدود الأرض وحدود السياسة.

ولقد أراد ممثلو هذه القوى أو ممثلو كل هذه السلطات، أي الدول أن تطمئن نفسها. لقد أرادوا أن يكونوا متأكّدين، وكانوا إذن متأكّدين، لأنه ليس ثمة فرق بين أن «يكون المرء متأكداً» وبين «يريد أن يكون متأكداً». وإنه لمن المؤكّد أن الحدود بين الطيف والواقع والواقع الحاضر فعلاً، وبين الروح والـ Wriklichkeit كانت مضمونة. وإنه يجب أن تكون مضمونة. يجب أن تكون مضمونة. ليس أنها كانت يجب أن تكون كذلك. فضمان هذا اليقين، هي تتقاسمه مع ماركس نفسه (**وهذه هي كل القصة، وإليها سنعود: لقد كان ماركس يفكّر بكل تأكيد، من جانبه، من الجانب الآخر، بين الشبح وبين الفعلية التي يجب أن يكون قد تمّ تجاوزها، مثل اليوتيوبيا، وذلك بوساطة التحقيق، أي بوساطة الثورة. ولكنه لم يكف عن الاعتقاد، هو أيضاً، بوجود هذه الحدود، بوصفها حدّاً واقعيّاً وتمييزاً تصورياً. فهل كان هو أيضاً كذلك؟ لا، إنه شخص آخر فيه. من؟. إنه «الماركسي» الذي ابتدع ذلك الذي هيمن طويلاً باسم «الماركسية»، والذي كان مسكوناً أيضاً بما يحاوله من فولكلور**).

اليوم، أي بعد قرن ونصف القرن من هذا، نجد أنهم عديدون أولئك الذين، في كل أنحاء العَالَم، يقلقهم طيف الشيوعية. هذا على الرغم من أنهم مقتنعون أن المقصود إنما هو طيف من غير لحم، ومن غير واقع حاضر، ومن غير فعّالية، ومن غير آنية، فالمقصود هذه المرة هو طيف زُعِمَ أنه ماضٍ. وأن هذا لم يكن سوى طيف، ووهم، واستيهام، أو لم يكن سوى شبح كما اتُفق على ذلك في كل مكان. وإن التأوه انفراجاً لأمر لا

يزال قَلَقاً: فلنفعل ما يمنع مجيئه مستقبلاً. غير أن الطيف في حقيقة الأمر هو المستقبل، وإنه ليعود دائماً، وإنه لا يقدّم نفسه إلا مثل ذلك الذي يستطيع أن يأتي أو أن يعود: وكانت قوى أوروبا القديمة تقول في القرن الماضي، يجب عليه، في المستقبل، ألا يتجسّد، جهراً في الحياة العامة، ولا سراً، وفي المستقبل، كما اتُفق في كل مكان اليوم، يجب ألا يعاود تجسّده: ويجب علينا ألا نتركه يعود ثانية، وما كان ذلك كذلك إلا لأنه كان قد مضى.

ما الفرق بالضبط بين قرن وآخر؟. هل الفرق هو بين عَالَم ماضٍ – عندما يتمثّل الطيف فيه تهديداً سيأتي – وبين عَالَم حاضر، أي اليوم حيث سيمثّل الطيف تهديداً، بعضهم يريد أن يعتقد أنه مضى، وأنه يجب أيضاً، وفي المستقبل أيضاً، تعزيم عودته؟.

لماذا يكون الإحساس بالطيف في الحالين كما لو أنه تهديد؟. وما الزمن، وهو تاريخ طيف ما؟ وهل للطيف حاضر؟ وهل ينظِّم ذهابه وإيابه حسب التتابع الخطي لما هو قبل وما هو بعد، بين حاضر – ماضٍ، وحاضر – حاضر، وبين حاضر – مستقبل، بين «زمن واقعي» و«زمن مؤجّل»؟

إذا كان هناك شيء مثل الطيفية، فثمة أسباب للشك في هذا النظام المطمئن للحاضر في تعدّده، وخاصة للحدود بين الحاضر، والواقع الحالِي، أو حاضر الحاضر، وكل ما يمكننا أن نجعله مُعارضاً له: الغياب، وعدم الحضور، وعدم الفاعلية، وعدم الارتباط بالزمن الحاضر، والافتراضية أو حتى الصورة بشكل عام. ويجب الشك أولاً بمعاصرة الحاضر لنفسه. وربما يجب أن نسأل أنفسنا، قبل أن نقيّم الفرق بين طيف الماضي وطيف المستقبل، وبين حاضر الماضي وحاضر المستقبل، إذا ما كان أثر الطيفية يقضي بإحباط هذا التعارض، بل بإحباط هذا الجدل بين الحاضر الفعلي وبين آخره، وربما يجب أن

نسأل أنفسنا إذا لم يكن هذا التعارض، وإن كان جدلياً، حقلاً مغلقاً دائماً، وبدهية مشتركة من أجل المنافسة الشديدة بين الماركسية وبين فرقة أو بين تحالف خصومها.

وإني لأرجو معذرتكم على التجريد من الصياغة بالنسبة إلى بدء كهذا..

لقد تشكّل في منتصف القرن الماضي تحالف ضد هذا الطيف، ومن أجل طرد الشر. ولم يُسَمِّ ماركس هذا الانغلاق «التحالف المقدّس»، فهذا تعبير استخدمه في مكان آخر. وإننا لنجد في «البيان» أن تحالف المتأثّرين القَلقين يجمع سرياً إلى حد ما، طبقة النبلاء ورجال الدين — في العصر القَديم لأوروبا، وذلك من أجل تنفيذ غزو ضد ذلك الذي سكن ليل ساداتها. ففي لحظة الشفق، قبل أو بعد ليل كابوسي، وفي النهاية المفروضة للتاريخ، تقوم «مطاردة مقدّسة تدعمها كلاب الصيد ضد الطيف»: «فلقد تحالفت كل قوى أوروبا القديمة في مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد هذا الطيف».

سيكون من الممكن إذن أن يتحالف المرء سراً ضد الطيف. ولكنّ لو أن ماركس كان قد كتب «بيانه» بلغتي، ولو أن أحداً ساعده في ذلك، كما يمكن دائماً لفرنسي أن يحلم، فإني متأكّد أنه كان سيراهن على الكلمة «تعزيم». ثم إنه لو فعل ذلك، لكان شخّصَ اليوم التعزيم نفسه. ولن يكون هذه المرة في أوروبا القديمة فقط، ولكن في أوروبا الجديدة، وفي العَالَم الجديد، الذي اهتمّ به سابقاً كثيراً منذ قرن ونصف القرن، وفي كل مكان في العَالَم، وفي النظام العَالَمي الجديد * حيث تمارس أيضاً

---

* - إنني أقترح ترجمة كلمة «نظام — ordre» بكلمة «أمر» وذلك نظراً للسياسة الأمريكية من جهة، ولأن الكلمة تحتمل هذا المعنى. ثم إني أرى في هذه الترجمة قراءة للفكر الأمريكي المعاصر، وإن كلمة «أمر» لتدل على ذلك دلالة واضحة وبذلك تُصبح العبارة الأمر العَالَمي الجديد (المترجم).

هيمنة هذا العَالَم الجديد، أريد أن أقول هيمنة الولايات المتحدة. وإنها لهيمنة حرجة إلى حد ما، وإنها إلى حد ما أكثر اطمئناناً من أي وقت مضى.

إن للكلمة «تعزيم» حظاً في جعل المعنى يشتغل وينتج، من غير إعادة تملّك ممكن، فضل قيمة تائهة للأبد. ذلك لأنها تجمع بين نظامين من نظم القيم الدلالية. فماذا يكون «التعزيم»؟.

يجمع الاسم الفرنسي Conjuration بين معاني كلمتين انكليزيتين وكذلك أيضاً بين معاني كلمتين ألمانيتين ويؤلّف بينهما.

١ – Conjuration: تعني من جهة أولى Conjuration (المرادف الانكليزي)، وهي تعني كلمة تشير بنفسها إلى شيئين في وقت واحد.

آ – تعني "Conjuration" من جهة أولى "la conspiration — المؤامرة" (وفي الانكليزية Conspiracy، وفي الألمانية Verschworung) القائمة بين أولئك الذين يلتزمون بشكل احتفالي مُقْسمين بقَسَم أن يناضلوا ضد سلطة عليا. وإن هاملت، بالنسبة إلى هذه المؤامرة ليدعو مستدعياً «رؤية» ما كان منذ قليل، كما يدعو «الشبح الأصلي»، وذلك عندما يسأل هوراسيو ومارسيلوس أن يُقسما على سيفه، ولكنّ أن يُقسما أو أن يتشاركا في مكيدة بخصوص الظهور الطيفي نفسه، وأن يتعاهدا بالحفاظ على السر بخصوص ظهور شبح شريف يتآمر من تحت المسرح مع هاملت، لكي يطلب الشيء نفسه من المتآمرين: «الشبح يصيح تحت خشبة المسرح: أقسم على ذلك». فالشبح هو الذي يَفترض الاشتراك في مكيدة لإسكات الشبح. وإنه ليطلب منهما أن يتعاهدا بالحفاظ على سر ذلك الذي طلب مثل هذه المؤامرة: فيجب ألا يعرف أحد من أين يصدر الأمر، والمؤامرة، والسر الموعود. فثمة ابن، وثمة «شبح الأب الشريف». وإن الشبح المفترض أنه شريف، أي روح الأب، ليتآمر لكي يجعل مثل هذا الحدث يَحدُث.

ب- إن "conjuration" تعـزيم، رقيـة «لـتعني مـن جهـة أخـرى رقيـة سـحرية موجَّهـة للاستحـضار، وللجلـب بوسـاطة الـصوت، ولاسـتدعاء تعويـذة أو روح مـن الأرواح، وإنهـا لتعويـذة تُطلـق ـ في النهايـة نـداءً يقـوم بالجلب بوساطة الصوت، وإذن فإنه يقوم بالجلب تحديداً لذلك الذي لم يكـن هنـا ـ في اللحظـة الحاضـرة للنـداء. وهـذا الـصوت لا يـصف، وإن ما يقوله لا يُثبت شيئاً، غير أن كلامـه يحـدث الوصـول. وإن الاسـتخدام لهـو ما نصادفه أيضاً ـ في فم الشاعر ـ في افتتاحية Timon d Atbenes. فبعد أن سأل «كيف العَالَم؟»، وبعد أن قال لـه الرسـام «إنـه يـستهلك نفـسه، يـا سـيدي، بمقـدار مـا يرقـى عمـراً»، صـرخ الـشاعر: «أجـل، إن هـذا لأمـر معروف جيداً. ولكن ألـيس فيـه بعـض النـوادر الخاصـة، وبعـض الغرائـب التي لا يطول عددها إلا بعض الأمثلـة القليلـة؟. انظـر إذن». ويـدخل مـن أبواب متفرِّقة صائغ، وتاجر، وبائعون آخرون. «يا سـحر الكـرم! كـل هـذه الأرواح قد استدعتها قدرتكَ. فأنا أعرف التاجر:

«ذلك على الدوام معروف جيداً

ولكنْ أي ندرة خاصة؟ أي غريب

ليس لأجزائه المتنوعة من نظير؟

يا لسحر السخاء! إن كل هذه الأرواح قد استحضرتها قوتكَ

إنني أعرف التاجر».

إن مـاركس ليـستدعي أكثـر مـن مـرة تيمـون داثينـيس، وذلـك كمـا يستدعي تـاجر البندقيـة، بـصورة خاصـة، ـ في الإيديولوجيا الألمانيـة. وإن الفـصل المكتـوب عـن «مجمـع ليبزينـغ الـديني – القـديس مـاكس» ليعطـي فيـه، كمـا سـنحدّده، دراسـة مُوجَزة عـن الـروح أو مَسرَحة غير متناهيـة للأشـباح، وثمـة «خلاصـة شـيوعية» تـدعو تيمـون داثينـيس. وسـيظهر الاستشهاد نفـسه ـ في النـسخة الأولى لكتـاب «مـساهمة ـ في نقـد الاقتـصاد

السياسي». وإن المقصود هو إزالة التجسيد الطيفي. فظهور الجسد من غير جسد المال: ليس جسداً من غير حياة أو جثة، ولكنه حياة من غير حياة شخصية، ومن غير خاصية فردية. وليس من غير هوية (**فالشبح واحد «هو»، وليس صورة على العموم، وله أنواع من أنواع الجسد، ولكنه من غير ملكية ولا حق له في الملكية «الواقعية» أو «الشخصية»**). ولذا، يجب تحليل الشيء الخاص بالملكية، وكيف تُحيَّد الملكية العامة للمال، وتُزيل التجسيد، وتَحرُم كل ملكية من اختلافها الشخصي. ولقد احتوت عبقرية شكسبير منذ قرن ونصف القرن هذا التشبيح للشيء في ذاته، وقالته بشكل أفضل من أي كان. فالنوعية الفطرية لروعته الأبوية تُستخدم مرجعاً، وعربوناً أو تأكيداً في الحرب الكلامية، أي في الحرب الدائرة حالياً — بخصوص الطيف الائتماني للقيمة، وللمال أو لعلامته النقدية، أي للذهب:

«كان شكسبير يعرف أفضل من برجوازيينا الصغار، المولَعين بالنظريات، كم يكون للمال، وهو الشكل الأكثر عمومية من كل الملكيات، من علاقة قليلة مع خواص الشخص [...]»

ويدفع الاستشهاد أيضاً نحو الظهور، وهذه فائدة إضافية ولكنها في الواقع ضرورية تماماً، تيمية* لاهوتية. إنها تلك التي ستربط دائماً، وبشكل غير منقوص، الإيديولوجيا بالدين (**بالوثن أو بالحرِز**) كما تربطه بصورتها الرئيسة، وهي نوع من «الإله المرئي» يتجه نحوه العابد، في الصلاة، والابتهال. فالدِين، وسنعود إليه، لم يكن بالنسبة إلى ماركس إيديولوجيا بين إيديولوجيات أخرى. فما ستعلن عنه عبقرية الشاعر الكبير — وكذلك روح الجد — من خلال نبوءة لامعة، سريعة وبعيدة،

---

* – "تيمية — Fithichisme": عبادة الأشياء المسحورة (المترجم).

يبدو أن ماركس يقوله، كما يقوله زملاؤنا البرجوازيون الصغار في النظرية الاقتصادية. إنه صيرورة الذهب إلهاً، ذلك لأنه شبحٌ ووثنٌ في آن معاً، وإله حساس. وبعد أن وَسَمَ ماركس التجانس بين ملكية المال والملكية الشخصية (**ثمة أشياء قليلة يفعلانها بينهما**)، يضيف بأنهما في الحقيقة، وهذا تدقيق لهم كما يبدو لي، ليستا مختلفتين فقط، ولكنهما متعارضين. ولقد اقتلع عندئذ، عندما قطّع في جسد النص تبعاً لاختيارات يجب تحليلها عن الأب، فقرة طويلة من هذا المشهد المُعجز (acte Iv,sc 111) من مشاهد تيمون داثينيس. فماركس يحب كلمات هذه اللعنة. ويجب على المرء ألا يغطي بالصمت أبداً لعنة العادل. ويجب ألا يجعله يصمت أبداً في النص الأكثر تحليلاً من نص ماركس. ذلك لأن اللعنة لا تُنظّر، ولا تكتفي بقول ما هو كائن، إنها تصرخ بالحقيقة، وتَعدُ، وتثير. وإنها ليست شيئاً آخر سوى ابتهال، كما يدل اسمها على ذلك. فهذا الابتهال الذابل يكرّس المرء لخدمة اللعنة. وإن ماركس ليمتلك كلمات هذه اللعنة لنفسه، وذلك بمتعة لا تستطيع إشاراتها أن تخدع أحداً. وإذ يعلن تيمون حقده على الإنسانية، فإنه يفعل ذلك بغضب نبي يهودي، ويستعير في بعض المرات كلمات إيزيشيل نفسها. وهكذا، فإنه يلعن الفساد، ويرمي اللعنة، ويصيح بالدعارة: الدعارة أمام الذهب – ودعارة الذهب نفسه. ولكنه يأخذ فسحة من الوقت لكي يحلّل، وتلك هي الكيمياء المشوّهة، ثم يندّد بانقلاب القيم، وبالتزوير، وباليمين الغموس التي تكون هي القانون. ويمكن للمرء أن يتصوّر صبر ماركس غير الصبور (**بدلاً من إنغلز**)، بينما كان يخطّ بريشته زمناً طويلاً، وباللغة الألمانية، غضب لعنة نبوية:

بمقدار ما يجعل هذا

الأسود أبيض، والقبيح جميلاً، والخطأ صواباً

والحقير نبيلاً، والعجوز شاباً، والجبان مقداماً...

فإن هذا العبد الأصفر...

سيقدّس الجذام الأبيض...

فانظر بماذا تتزوج الأرملة المنهوكة ثانية، وهي

التي ستجعل حَنجَرة غنغريني المستشفى ترتفع،

فهذا يعطّرها، ويتبّلها

بنسيان جديد...

...أنت، أيها الإله المرئي،

يا من يربط المتنافرات برباط وثيق

ويرغمها على القبل

وإنه لمن بين كل سمات هذه اللعنة الواسعة للعنة، كان يجب على ماركس، في الاختزال الذي قام به لاستشهاد طويل، أن يمسح تلك التي كانت تهمنا هنا أكثر. ونجد من ذلك مثلاً الآراء المتعارضة، والرباط المزدوج الذي يحمل فعل القَسَم والتعزيم إلى تاريخ البيع نفسه. فحفّار القبور – النبي في لحظة دفن الذهب والمعزقة[1] في يده، والذي كان كل شيء ما عدا أنه لم يكن إنسانوياً، لا يكتفي باستدعاء قطيعة النذور، وولادة الأديان وموتها. «فهذا المال الأصفر يحيك النذور ويَقطعها، ويبارك الملعون»[2]. وإن تيمون ليرجو الآخر أيضاً، ويسأله بإلحاح أن يَعدَ، ولكنه يرجو هكذا حانثاً بيمينه ومعترفاً بحنثه بحركة واحدة منشطرة، وإنه ليرجو في الحقيقة متظاهراً بالحقيقة، أو متظاهراً بالوعد على الأقل.

---

1 – آلة لحفر الأرض وشقّها.

2 - Victorituge, Bibliotheque de la Shakespeare, Timen d'Athenes, Tr.Frangois pleiade, T.2, p.1223.

ولكنْ إذا كان يتظاهر بالوعد، فإنه في الحقيقة يَعِدُ ألا ينجز وعده، أي إنه يعد ألا يَعِد: فهو يحنث باليمين أو هو يجحد في لحظة القسم نفسها. ثم إنه ليرجو توفير الأيمان، وذلك في نتيجة المنطق نفسه. وبهذا يكون كما لو أنه يقول لنفسه في النتيجة: أرجوكم، لا تحلفوا، واجحدوا حقكم في اليمين، تخلّوا عن قدرتكم في القَسَم، فنحن لا نسألكم أن تُقسموا على كل حال، غير أننا نسألكم أن تكونوا اللامحلفين الذين هم أنتم، العواهر، أنتم الذين تكونون الدعارة نفسها، أنتم الذين تعطون أنفسكم للذهب، وأنتم الذين تعطون أنفسكم من أجل الذهب، وأنتم الذين تتجهون إلى اللامبالاة العامة، وأنتم الذين تخلطون في التوازن بين الملائم وغير الملائم، وبين الثقة وفقدان الثقة، وبين الإيمان والكذب، وبين «الحق والباطل»، وبين اليمين وحنث اليمين والجحود، إلى آخره. أنتم يا عواهر المال، إنكم ستذهبون إلى حد جحود مهنتكم أو جحود ميولكم (العاهرة تجحد) من أجل المال، وستكونون كقوّادة تتخلّى حتى عن عاهراتها من أجل المال.

إن الأمر ليمس جوهر الإنسانية نفسه. فالرباط المزدوج المطلق إنما يكون بخصوص الرباط أو بخصوص القفز. فبؤس لا يتناهى وخط للأداء يصعب أداؤه — يسمى الأداء هنا حرفياً (""Perform ،Perform" "none"، تلك هي كلمات تيمون عندما يعد بعد ألا يوفي بوعده، داعياً بذلك إلى اليمين الغَموس أو إلى الجحود). وإنها لتُعدّ قوة، كما تعدّ ضعفاً لخطاب إنساني متكرّر عن الإنسان. يقول تيمون لآلسيباد (acte :(IV, scIII

«عدني بصداقتك، ولكنْ لا تحافظ على وعدكَ. وإذا كنتَ لا تستطيع أن تَعد، فلتباركك الآلهة لكونكَ إنساناً، أما إذا حافظتَ على وعدكَ فلتحزن لكونكَ إنساناً».

ثم يقول لغريني ولتيماندرا اللذين يطلبان الذهب، ويسألان إذا ما كان تيمون يمتلك منه فضلاً:

«إنه ليكفي مما يجعل عاهرة تتخلّى عن تجارتها [**وبشكل حرفي أكثر: إنه ليكفي المرء لكي يجحد المرء مهنته، وبضاعته، وصنعته، بما أنها تتطلّب التزاماً بمهنة الذات**]، وإنه ليكفي لكي تتخلّى قوادة عن صناعة العاهرات. فيا أيتها النساء العاهرات امدُدنَ فوطكم. وأنتم أيها الآخرون، فإن أحداً لن يطلب منكم الأيمان [**فأنتم غير محلفين، ولا تملكون أهلية التحليف**]، هذا على الرغم من أنكم مستعدون، وإني لأعرف هذا، أن تُقسموا، أن تقسموا أشد الأيمان، إلى أن تقشعر الآلهة الخالدة التي تسمعكم بزلزال سماوي، وفرّوا الأيمان إذن: فأنا أثق بغرائزكم. وكونوا عواهر على الدوام».

إن تيمون ليثق بنفسه، وهو يتّجه بخطابه إلى الدعارة أو إلى عبادة المال، وإلى التيميّة أو إلى الوثنية نفسها. وإنه ليصنع يقيناً، فيعتقد، فيريد أن يثق، ولكنْ فقط بلعنة مبالغة متناقضة: وإنه ليتصنّع هو نفسه الثقة بمن في عمق الجحود بالذات، وبعمق ذلك الذي ليس قادراً أو ليس أهلاً للقسم، ويبقى مع ذلك مخلصاً للغريزة الطبيعية، تماماً كما لو أن في الأمر التزاماً غريزياً، ووفاء للذات بالطبيعة الغريزية، وقَسَماً من الطبيعة الحالية قبل قَسَمِ المواضعة، والمجتمع أو الحق. وإن هذا الوفاء ليكون وفاءً لغير الوفاء، وإنه ليكون الاستمرار الكامن في الجحود. وإننا لنستطيع أن نثق بهذه الحياة التي تُستَرَقُ بانتظام. فهي تخضع، بهذا الخصوص، بلا ريب إلى قدرة اللامبالاة، إلى قدرة هذه اللامبالاة القاتلة والتي هي المال. والطبيعة شيطانية، وإنها لسيئة سوءاً جذرياً في هذا، ولذا فهي دعارة، وإنها لتسترق بإخلاص. ولقد نستطيع هنا أن نثق بها، فهي مُسترقِة للخيانة نفسها، ولحنث اليمين، وللجحود، وللكذب، وللصورة.

ثمة من لم يكن قط من الطيف بعيداً. وإن هذا لَمعروف جيداً: إنه المال، وإنه بشكل أكثر دقة، الإشارة المالية. ولقد وصفهما ماركس دائماً في صورة المظهر أو التمثال، أو الطيف على وجه الدقة. إنه لم يصفهما فقط، بل عرفهما أيضاً، ولكنَّ تمثيل المتصوّر بالصورة قد يبدو واصفاً «شيئاً» من أشياء الطيف، أي «شخصاً ما». فما ضرورة هذا التمثيل بالصورة؟. وما علاقته بالمتصوّر؟ هل هي علاقة حادثة؟. هذا هو الشكل الكلاسيكي لسؤالنا. وبما أننا لا نعتقد أي حدوث، فإننا سنقلّق من الشكل الكلاسيكي (**الشكل الكانتي في الحقيقة**) لهذا السؤال الذي يبدو وقد وُضع في المكان الثاني، أو الذي يبدو واضعاً ترسيمة الصورة موضعاً بعيداً، بينما هو يأخذ مأخذ الجد. ويشرح لنا كتاب «**نقد الاقتصاد السياسي**»[1] كيف ينتج الوجود المالي، والوجود المعدني، من ذهب وفضة، ما تبقى. ومن هذا الباقي لن يكون، ولن يبقى سوى ظل لاسم عظيم: «إن جسد المال ليس سوى ظل»[2]. وإن الحركة المثالية التي وصفها ماركس حينئذ جميعاً، سواء كان ذلك بالنسبة إلى المال أم بالنسبة للإيديولوجيات، إنما هي من إنتاج الأشباح، والأوهام، والتماثيل، والمظاهر أو التجليّات. وإننا لنجده بعد ذلك، يقارب هذه الفضيلة الطيفية للمال من هذا الذي يعتمد، رغبة في الكنز، على استخدام المال بعد الموت، في العَالَم الآخر[3]، تماماً كما لو أن المال كان هو أصل الروح وأصل البخل. ويقول بلين الذي استشهد به ماركس تماماً بعد ذلك: في المال يكمن أصل البخل. وإن التعادل بين الغاز والروح

---

1 - lenumerairle. Le signe de Contribution'a la critique de l'economie polotoque.Il B,llc valeur, Tr,M.Husson,G.Badia,Editions Sociates, 1957,P.77.
2 - O.C.P.95.
3 – ثمة هنا سلسلة دلالية، قمنا بتحليلها في Glas (عند هيغل) وفي (De l'esprit) O.C.P.97 عند هايدغر، وفي la question.

ليُضاف إلى السلسلة في مكان آخر. ولذا، فقد كانت الصورة الاستعارية للبضائع تمثّل سيرورة مثالية مغيّرة للوجه، وإننا لنستطيع أن نسميها بكل مشروعية «الطيفة الشعرية». وعندما تصدر الدولة العملة الأولى بالإكراه، فإن تدخّلها ليشبه «السحر» الذي يحوّل الورق ذهباً. وإن الدولة لتظهر حينئذ، لأن الأمر مَظهَر، بل ظهور، وإنها «لتبدو الآن» بسحر هذه الدمغة (تلك التي تَسِمُ الذهب وتطبع العملة) محوّلة الورق إلى ذهب. وإن هذا السحر لينشغل دائماً بالقرب من الأشباح. ويعقد الصفقات معها، فيضاعف أو ينشغل هو نفسه، فيصبح صفقة، الصفقة التي يعقدها في عنصر الوسوسة نفسه. وتجتذب هذه الصفقة دافني الموتى، أولئك الذين يعالجون الجثث، ولكنهم يعالجونها لكي يسرقوها، ولكي يقوموا بمواراة المتوارين، فهذا ما يبقى شرط «**ظهورهم**». وهذا هو مسرح حفّاري القبور وهذه هي تجارتهم، ويقول ماركس: إنه في أوقات الأزمة الاجتماعية، عندما يكون النزف الاجتماعي «داخلاً» بالقرب من الجسد الذي هو عصبه»، فإن الطمر الفكري للكنز لا يدخل إلا بوصفه «معدناً غير مفيد»، حُرِمَ من روحه المالية. وإن مشهد الطمر هذا لا يذكر فقط بالمشهد الكبير للمقبرة ولحفّاري القبور في هاملت، وذلك عندما يقترح أحدهم أن يطول عمل «ماكير الخطر» زمناً أكثر من كل الأعمال الأخرى: أي إلى يوم الحساب. إن مشهد طمر الذهب هذا يستدعي لمرة إضافية وبدقة أيضاً تيمون داثينيس. فالمعدن غير المفيد للكنز، في بلاغة ماركس الجنائزية، يصبح بعد الدفن مثل رماد الانتقال المبرد، ومثل الكيميائي. ويصبح البخيل، والكانز، والمضارب، في كدّه الضائع، وهذيانه الليلي، شهيداً من شهداء قيم التبادل. فهو لا يبادل لأنه يحلم بتبادل مجرّد. (**وإننا سنرى في كتاب رأس المال، كيف أن ظهور قيم التبادل إنما يكون هو الظهور. وإننا لنسميه رؤية،**

وهلوسة، وظهوراً طيفياً بحتاً، هذا إذا كانت هذه الصورة لن تمنعنا من أن نتكلّم هنا عن الخاص بالضبط). وإذا كان الحال كذلك، فإن الكانز ليتصرّف كما يتصرّف الكيميائي، وإنه ليعتمد على الأشباح، وعلى «إكسيرات الحياة» و«حجر الفلاسفة». فالمضاربة يفتنها الطيف دائماً ويسحرها. وتبقى هذه الكيمياء مكرّسة لظهور الطيف، وإلى الوسوسة، وإلى عودة الأشباح. فهذا يبدو في أدبية النص، وإنه لأمر تهمله الترجمات أحياناً. وعندما يصف ماركس التحويل، في هذه الفقرة، فإنه يقصد الوسوسة. وما يجريه بشكل كيميائي إنما هي التبادلات، أو اختلاطات الأشباح، أو التركيبات، أو التحوّلات الطيفية بجنون. ولذا تحتل مفردات الوسوسة والأشباح واجهة المشهد. وهذا ما نترجمه بـ«استيهامية الكيمياء المجنونة» (**الشكل المانع للثروة، والمتحجّر، وإكسير الحياة، وحجر الفلاسفة. تختلط هذه كلها في استيهامية الكيمياء المجنونة)**.

ويمكن أن نقول باختصار، على أن نعود إلى هذا من غير توقف: إن ماركس لم يعد يحب الأشباح كما يحبها خصومه. وهو لا يريد أن يعتقد بها. ولكنه لا يفكّر إلا بهذا. وإنه ليعتقد اعتقاداً يقيناً بما هو مفترض أن يميّزها من الواقع الفعلي، ومن الفعّالية الحية. فيظن أن في استطاعته أن يعارض بينها كما يعارض الموت الحياة، وكما تعارض مظاهر الصورة التي لا طائل منها في الحضور الواقعي. وهو إذ يعتقد اعتقاداً يقينياً بحدود هذه المعارضة، فلأنه يريد أن يندّد، وأن يطرد، أو لأنه يريد أن يعزّم (**يطرد الأرواح الشريرة، متر**) الأطياف، ولكنه يريد ذلك بالتحليل النقدي، وليس عن طريق السحر المضاد. ولكنْ كيف يمكن للمرء أن يميّز بين التحليل النقدي الذي يتصدّى للسحر، وبين السحر المضاد الذي ما زال كائناً؟. وإننا لنطرح هذا السؤال أيضاً بخصوص كتاب

«الإيديولوجيا الألمانية». ولنذكّر بأمر أيضاً، قبل أن نعود إليه فيما بعد، بأن «مجمع ليبزيغ الديني – القديس ماكس» (ستيرنير) لينظّم مطاردة للشبح لا تُقاوم ولا تنتهي. وإنها لا تقاوم بوصفها نقداً فعّالاً، ولكنْ أيضاً بوصفها قسراً، ولا تنتهي كما نقول ذلك عن تحليل ما، ولكنّ تكون في المقاربة أي مفاجأة من غير ريب.

إن هذا العداء للأشباح، هذا العداء المذعور، ليدافع عن نفسه ضد الإرهاب في بعض المرات بضحك صاخب، ولعل هذا يكون هو الأمر المشترك الذي جمع بين ماركس وخصومه على الدوام. ولقد أراد أن يعزّم أيضاً الأشباح، وكل ما لم يكن الحياة ولا الموت، أي معاودة التجلّي لظهور لن يكون أبداً التجلّي ولا الخفاء، ولا الظاهرة ولا عكسها. ولقد أراد أن يعزّم الشبح كما أراد أن يعزّم المتآمرين في أوروبا القديمة، أولئك الذين أعلن «البيان» الحرب عليهم. وإنه مهما بقيت هذه الحرب غير مفهومة، وهذه الثورة ضرورية، فإنه يكيد معهم لكي يستخرج بالتحليل طيفية الطيف. وربما يكون هذا الأمر اليوم، وربما يكون غداً هو قضيتنا.

٢- ذلك لأن "Conjuration" تعني، من جهة أخرى "Conjurement" أي التعزيم السحري الذي يميل إلى طرد الأرواح الشريرة التي صير إلى استدعائها وإحضارها.

فالتعزيم هو التحالف أولاً. وإنه لتحالف سياسي بالتأكيد في بعض المرات، وسرّي إلى حدّ ما، وضمني. وهو مؤامرة أو تآمر. والمقصود هو إبطال مفعول هيمنة أو اختراق سلطة. (**كانت الكلمة "Cojuration" تعني في القرون الوسطى أيضاً، القسَم. وكان البرجوازيون يشتركون به أحياناً ضد مبدأ لكي يؤسّسوا المدن الحرة**). ولذا، فقد كانت بعض الذوات الفردية أو الجماعية، تمثّل في الجمعيات السرية قوى ما،

وتتحالف باسم مصالح مشتركة لكي تحارب عدواً سياسياً يُخشى جانبه. وإن هذا ليعني تعزيمه أيضاً. ذلك لأن الفعل Conjurer يعني "عزّم": وهو يكون في وقت واحد محاولة لهدم قوة شريرة وإنكارها، كما يكون غالباً لأبلسة فكر شرير وجعله شيطانياً، أو لأبلسة طيف ونوع من الأشباح يعود أو يخاطر بالعودة أيضاً بعد الموت. وإن المعزّم ليستخرج الشر باتباع طرق هي أيضاً غير عقلانية، وباتباع ممارسات سحرية، وخفية، ومخادعة. وإننا لنرى أن التعزيم يقضي، من غير إقصاء الإجراء التحليلي ومماحكة الحجج، بتكرار أن الميت قد مات فعلاً وذلك على دُرّجة التجسيد. وإنه لينفّذ ما ينفّذ بوساطة الصيغ. فالصيغ النظرية تقوم بهذا الدور أحياناً، وذلك بفعالية كبرى فتخدع السلطة المستترة التي تتقاسم معها ما تزعم أنها تحاربه غاشّة بذلك ما يخص طبيعتهم السحرية، ودوغمائيتهم المستبدة.

ولكنّ التعزيم الفعّال لا يتظاهر متحقّقاً من الموت إلا لكي ينفّذ حكم الإعدام، تماماً كما يفعل ذلك الطبيب الشرعي. إنه يعلن الموت، ولكنه يكون هنا لكي يعطيه. وإننا لنعرف هذه الطريقة معرفة جيدة. ألا وإن صيغة التحقق لتميل إلى التطمين. فالتحقق فعّال. وإنه ليريد، ويجب أن يكون كذلك بالفعل. وإنه ليكون بالفعل أداء. ولكنّ الفعالية هنا تصبح هي نفسها شبحاً. فالمقصود هنا، هو ذلك الأداء الذي يروم أن يطمئِن، ولكنه يروم أن يطمئن ذاته أولاً باطمئنانه هو. إذ ليس ثمة شيء أقل تأكيداً من هذا الذي نريد منه أن يكون الموت هو الموت فعلاً. فهو يتكلّم باسم الحياة وإنه لَيزعُم معرفة ما تكون. إذ من يعرف أفضل من الحي؟. هكذا يبدو قائلاً من غير ضحك. وإنه لَيَروم أن يقتنع هنا حيث يخاف: فهو يقول لنفسه: انظر إلى هذا الذي مكث في الحياة، إنه لم يعد حيّاً. وهو لن يبقى فعّالاً في الموت نفسه. فاطمئنوا. (**يتعلّق الأمر**

هنا بشكل من أشكال عدم الرغبة في معرفة ما يعرفه كل حيّ من غير تعلّم ولا معرفة، أي إن الميت يستطيع أن يكون أحياناً أكثر قدرة من الحي. ولهذا فإن تأويل فلسفة ما بوصفها فلسفة أو بوصفها أنطولوجيا للحياة، لا يكون أمراً سهلاً، وهذا يعني أنه أمر بسيط على الدوام، ومؤكّد، مثل أي أمر ميسور، ولكنَّ إقناعه في الواقع قليل، ويماثل في قلّته تحصيل الحاصل، والأنطولوجيا الذاتية المتباينة منطقاً، سواء كانت لماركس أم كانت لأي كان، لا تعود بكل شيء إلى الحياة إلا بشرط أن يدخل الموت فيها، وأن يدخل غيرية آخَرَه والذي من غيره لن تكون ما هي عليه). باختصار، إن الأمر ليتعلّق غالباً بتظاهر المرء من تحقّقه من الموت هنا حيث يكون فعل الموت هو أداء فعل الحرب أو الأداء الإيمائي غير القادر، والحلم القَلِق لتنفيذ حكم الإعدام.

الفصل الثاني

عزّم – الماركسية

"الزمن كائن خارج الوصل": تتكلّم الصيغة عن الزمن. وإنها لتقول: "الزمن" أيضاً. ولكنها تحيل بفرادة إلى الزمن، وإلى هذه الأزمنة، وإلى "هذا الزمن نفسه"، وإلى زمن هذا الزمن نفسه، وإلى زمن هذا العَالَم الذي كان بالنسبة إلى هاملت "زماننا"، وكان فقط زماناً "لهذا العَالَم نفسه"، ولهذا العصر وليس لعصر آخر. وإن هذا المحمول ليقول شيئاً عن الزمن، وإنه ليقوله في الزمن الحاضر لفعل الكينونة (**الزمن يكون خارج الوصل**)، ولكنْ لو أنه قاله آنذاك، في هذا الزمن الآخر، في الماضي البعيد للفعل، ومرة في الماضي، فكيف يصلح هذا بالنسبة إلى كل الأزمنة؟. ويقول آخر، كيف يستطيع أن يعود فيقدّم نفسه مجدَّداً، مثل الجديد؟. وكيف يمكنه أن يكون هنا، مجدَّداً، عندما لا يعود زمنه كائناً هنا؟. وكيف يصلح بالنسبة إلى كل المرّات حيث نحاول أن نقول: "زماننا"؟. ولقد نرى في عبارة إسنادية لا تحيل إلى الزمن، ولا تحيل بصورة أدق إلى صيغة الحاضر للزمن، أن الحاضر القاعدي لفعل الكينونة، وللشخص الثالث للصيغة الإخبارية يبدو مانحاً استقبالاً مقدَّراً لعودة كل الأرواح، وهذه كلمة يكفي أن تُكتب بصيغة الجمع لكي يُعَبَّر عن الترحيب فيها بالأطياف. فالفعل "كان"، وخاصة عندما نقصد من صيغة المصدر كان "حاضراً"، فإنه لا يكون كلمة من كلمات الروح. ولكنه يكون كلمة الروح، ويكون هذا هو جسده الكلامي الأول.

إنَّ زمن العَالَم اليوم ليعني في هذه الأزمنة "نظاماً عَالَمياً" جديداً يروم تثبيت خلل جديد، جديد بالضرورة، وذلك بإنشاء شكل من أشكال الهيمنة التي لم يسبقها مثيل. والمقصود إذن، بل كما كان الحال دائماً،

هو شكل من أشكال الحرب على غير غرار. وإنه ليشبه "مؤامرة" عظمى ضد الماركسية، و"مؤامرة" ماركسية على الأقل: وأيضاً مرة أخرى، ومحاولة أخرى، ولمرة جديدة، وتجييش جديد دائماً من أجل النضال ضدها، وضد هذا وهؤلاء الذين تمثّلهم وتستمر في تمثيلهم (**إنها فكرة لعَالَمية جديدة**). ومن أجل محاربة العَالَمية وذلك بتعزيمها.

إن التعزيم لجدُ جديد وجدُ قديمٍ. وإنه ليبدو، في وقت واحد، قادراً، وقلقاً كما هو دائماً، وهشّاً، ومكروباً. وإن العدو المطلوب تعزيمه ليسمي نفسه، لكي يُعَزّمهم، إنه الماركسية بكل تأكيد. ولقد غدونا نخاف من عدم الاعتراف به. وإننا لنرتجف لمجرّد الافتراض أن الماركسية بفضل واحدة من هذه الاستعارات التي تكلّم عنها ماركس (**لقد كانت "الاستعارة" على امتداد حياته كلّها واحدة من الكلمات المفضّلة**) لم تعد تلك الصورة التي تعوّدنا أن نطابقه بها ونهزمه. ولعلّنا نخاف من الماركسيين أكثر، ولكننا لا نزال نخاف من بعض الماركسيين الذين لم يتخلّوا عن إرث ماركس، ونخاف من المدّعين أو من "الماركسيين" الجانبيين الذين سيكونون مستعدّين أن يواصلوا المسيرة مستترين بسمات أو بهلالين مزدوجين، حيث يكون الخبراء المضادّون للماركسية والقلقون غير متمرّنين على إزالة أقنعتهم.

ولغير الأسباب التي جئنا على ذكرها، يجب علينا أن نعطي الأفضلية أيضاً لصورة التعزيم هذه. ولقد أعلنت هذه الأسباب عن نفسها. ففي المتصوَرَيْن اللذين يحتوي التعزيم عليهما (**المؤامرة والتعزيم**) ثمّة معنى جوهري آخر يجب أن نفكّر فيه. إنه معنى الفعل الذي يتكوّن من القَسَم، وحلف اليمين، أي الذي يَعِدُ إذن، ويقرّ، ويأخذ المسؤولية. وباختصار إنه الفعل الذي يلتزم بشكل أدائي. وإنه ليلتزم بشكل سرّي إلى حدّ ما، وإذن بشكل علني تقريباً، أي يلتزم هنا حيث تبدّل الحدود مواضعها بين العام والخاص باستمرار، وتبقى أقل اطمئناناً من أي وقت مضى، تماماً كتلك

التي تسمح بتطابق السياسة. وإذا كانت هذه الحدود الرئيسة تبدّل موضعها، فإن الوسيط الذي تتأسّس فيه، أي وسيط الوسطاء نفسه (**مثل الأخبار، الصحافة، المذياع والرائي، تقانات الهتف الاستطرادي، تقانات الاتصال الأيقونية، وما يوفّر ويحدّد فسحة الفضاء العمومي، وظواهرية السياسة**)، هذا العنصر بالذات ليس حيّاً ولا ميتاً، ولا حاضراً ولا غائباً، إنه يصنع الطيف. ولذا، فهو لا يصدر عن الأنطولوجيا، ولا عن خطاب الكائن الموجود العيني، ولا عن خطاب جوهره الحياة أو الموت. وإنه ليتطلّب ما نسمّيه إذن، اقتصاداً، ليس من أجل صناعة كلمة، الوسوسة الأنطولوجية. فهذه فئة ترى أنها غير قابلة للاختزال، وغير قابلة بداية لأن تختزل في كل ما تجعله ممكناً، سواء كان ذلك الأنطولوجيا، أم اللاهوت، أم الأنطو-لاهوت الإيجابي أو السلبي.

إن هذا البعد للتأويل الأدائي، أي للتأويل الذي يحوّل هذا الذي يؤوله، ليؤدي دوراً لا غنى عنه فيما أريد أن أقوله هذا المساء. إنه تأويل يحوّل ما يؤوله. وهذا هو تعريف للأداء الذي يكون هو أيضاً قليل الاستقامة في نظر نظرية الفعل الكلامي وفي نظر الأطروحة الحادية عشرة عن فويرباخ ("**إن الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى تأويل العَالَم بأشكال مختلفة. وإن ما يهم هو تحويله**").

وإذا كنتُ آخذاً الكلام في افتتاحية هذا الحوار المهيب، والطموح، والضروري أو المجازف، وثمّة آخرون يقولون الضروري، وإذا كنتُ قد فعلتُ ذلك بعد تردد طويل، وعلى الرغم من المحدودية البدهية لقدرتي، فإني مع ذلك قد قَبِلت الدعوة التي شرّفني بها بيرند مانيوس. ولم يكن ذلك كذلك لكي أضع في المقام الأول خطاباً فلسفياً وعَالِماً. لقد كان هذا أولاً لكي أهرب من مسؤولية ما. ويمكنني أن أقول بصورة أكثر تحديداً: إني أريد أن أخضع لمناقشتكم بعض الفرضيات عن طبيعة مثل

هذه المسؤولية. فما مسؤوليتنا؟. وبماذا تكون تاريخية؟. وما علاقتها بأطياف كثر؟.

يبدو لي أنه ما من أحد يستطيع أن يعترض على هذا: إنها دوغمائية تريد أن تقيم هيمنتها العَالَمية من خلال شروط متناقضة ومشكوك فيها. وإنه ليوجد اليوم في العَالَم خطاب مهيمن، أو هو بالأحرى في حالة من حالات صيرورة الهيمنة، وذلك بخصوص موضوع عمل ماركس وفكره، وموضوع الماركسية (**التي ربما تكون شيئاً آخر**)، وموضوع الهدم البطيء تقريباً لنموذج الثورة ذات الوحي الماركسي، وموضوع الانهيار السريع، والعاجل، والحديث للمجتمعات التي حاولت أن تنفِّذه على الأقل فيما نسمّيه مؤقَّتاً، ونحن مازلنا نستشهد "**بالبيان**"، "أوروبا القديمة"، إلى آخره؟. ألا وإن لهذا الخطاب المهيمن في أغلب الأحيان شكلاً مهووساً، وابتهاجياً، وتعزيمياً يعزوه فرويد إلى مرحلة يقال عنها النصر في عمل الحدَاد. ثم إن التعزيم ليتكرَّر ويصبح طقساً، ويتمسَّك ويستمسك بصيغ، كما يريد ذلك كل سحر إحيائي "animiste". فيعود كلاماً مكرَّراً ولازمة مُعادة، وإنه ليصرخ "مات ماركس، وماتت الشيوعية، لقد ماتت بالفعل، وماتت معها كل آمالها، وخطابها، ونظرياتها، وممارساتها. عاشت الرأسمالية، عاش السوق، تحيا الليبرالية الاقتصادية والسياسية".

وإذا كانت هذه الهيمنة تحاول أن تقيم تجويفها الدوغمائي في إطار شروط مشكوك فيها ومتناقضة، فذلك لأن هذه الدسيسة المنتصرة تجتهد أن تنكر في الحقيقة، وإنها لتتخفّى من أجل ذلك في التاريخ أكثر من أي وقت مضى، وأكبر من أي وقت مضى. فأفق هذا الذي نحتفل ببقائه (أي **تلك النماذج الرأسمالية والليبرالية العتيقة في العَالَم**) لم يكن في هذه الظلمة منذراً ومهدِّداً. وإننا لنقصد بكلمة "تاريخي" ما هو مسجّل في لحظة مستحدَثة تماماً لسيرورة تخضع هي الأخرى لقانون التكرار.

فماذا نفعل، إذ نتكلّم منذ بداية هذه الكلمات بخطاب مهيمن مع قصد التوجّه، وببدهية لا يعترض عليها بخصوص موضوعه؟.

ثمة شيئان على الأقل. ونحن نلجأ بالطبع إلى متصوّرات مسلّم بها:

١- هناك الهيمنة (الخطاب المهيمن).

٢- وهناك الشهادة (بدهية لا اعتراض عليها). وإنه لمن واجبنا أن نبنيهما ونبرِّرهما.

١- لقد تكلّمنا عن أمر لم يفكّر أحد بالاعتراض عليه، وذلك كما أفترض. فقد أحلنا ضمنياً إلى التظاهرة العلانية، وإلى الشهادة في الحيّز العام. ولقد قصدنا توجيه النظر إلى مجموع مكوّن على الأقل من أمكنة ثلاثة، أو من تجهيزات لا تنفصل عن ثقافتنا.

آ) هناك، بادئ ذي بدء، الثقافة المسمّاة الثقافة السياسية إلى حدّ ما (**مثل الخطابات الرسمية لأحزاب السلطة وساستها في العَالَم، وهي ترجح في كل مكان تقريباً النماذج الغربية، مثل الكلام أو بلاغة ما نطلق عليه في فرنسا اسم "الطبقة السياسية"**).

ب) وهناك أيضاً الثقافة الموصوفة بغموض بثقافة وسائل الإعلام: "فالاتصال" والتأويل، والإنتاج الانتقائي والمتراتب "للأخبار" على قنوات تصاعدت قدرتها بشكل لا مثيل له وبإيقاع تصادف حدوثه تحديداً، وبصورة فجائية من غير ريب، مع سقوط أنظمة ذات نموذج ماركسي أسهمت فيه مساهمة قوية ولكنْ – وليس هذا هو الأقل – بأشكال للظهور وطرق متعدِّدة، وسرعة أثرت أيضاً تأثيراً جوهرياً في متصوّر الفضاء العام للديمقراطيات المسماة ليبرالية. وإننا لنجد في مركز هذا الحوار مسألة الهاتف التقني، والاقتصاد، والسلطة الإعلامية، وذلك من خلال البعد الطيفي الذي لا يختزل لهذه الأمور. وإنها، كما نرى، لمسألة يجب أن تخترق كل المناقشات. فماذا نفعل اليوم بالترسيمة الماركسية لكي نعالج هذه الأمور – نظرياً وعملياً – وإذن لكي نغيّرها؟ ولكي أقول

بكلمة تُلخِّص الموقف الذي أريد أن أدافع عنه (**إن ما أطرحه هنا، واعذروني إذ أعيد قول هذا الهم، ليتناسب مع انحياز إلى فئة أكثر من تناسبه مع عمل يستدعيه الموقف، ويفترضه أو يصوّره مسبقاً**)، هو أن هذه الترسيمات تبدو في آن معاً ضرورية وغير كافية بشكلها الحالي. ولقد كان ماركس واحداً من المفكّرين القلّة في الزمن الماضي الذين أخذوا مأخذ الجد التلاحم الأصلي للتقانة واللغة، أي للاتصال التقني، وقد كان ذلك على الأقل من حيث المبدأ (**ذلك لأن أي لغة إنما هي اتصال تقني**). ولكنَّ هذا لا يعني شيئاً أن نقدح فيه، فنحن نتكلّم فيما نزال نسميه "ماركس". وإننا لنستشهد به حرفياً فيما يخص نبوءاته الخاصة، فندوِّن ونؤكِّد إذ نقول: إنه لا يستطيع أن يصل، فيما يخص الاتصال التقني، وهذا يعني فيما يخصّ العلم أيضاً، إلى التجربة وإلى التوقعات التي تمثِّل تجربتنا وتوقعاتنا اليوم.

ج) وهناك أخيراً الثقافة العَالِمة أو الأكاديمية. وإننا لنجد من ذلك ثقافة المؤرّخين، وعلماء الاجتماع، وعلماء السياسة، ومنظّري الأدب، وعلماء الأنتروبولوجيا، والفلاسفة، بل خاصة فلاسفة السياسة الذين يرتبط خطابهم نفسه برباط النشر الأكاديمي، والتجاري، بل الإعلامي عموماً. ذلك لأنه لن يفوت أحد أن يعلم أن الأمكنة الثلاثة قد ربطت بينها الأجهزة نفسها، أو الأجهزة التي لا تنفصل. وهذه الأمكنة الثلاثة هي أشكال الثقافة وسلطاتها، أي تلك التي تحقّقنا منها تواً (**مثل الخطاب السياسي تحديداً الخاص "بالطبقة السياسية"، والخطاب الإعلامي والخطاب العقلاني، العلمي أو الأكاديمي**). وهذه الأجهزة معقّدة من غير ريب، ومتباينة، ومتصارِعة، ومحتومة بالتضافر. ولكنَّ مهما كان مقدار الصراع بينها، واللامساواة، وحتمية التضافر، فإنها تقوم بالاتصال وتتقدّم في كل لحظة نحو نقطة القوة العظمى لكي تؤكّد الهيمنة والإمبريالية التي نحن بصددها. وإنها لتفعل ذلك بفضل ما

نسمّيه تحديداً توسّط الإعلام بالمعنى الأكثر عموماً، والأكثر حركة، والأكثر غزواً لهذا المصطلح، نظراً لسرعة التقدّم التقني. فالهيمنة السياسية الاقتصادية تمر، مثلها في ذلك مثل البعد العقلاني أو الاستدلالي، بالسلطة التقنية الإعلامية، وذلك كما لم تفعل ذلك قطُّ من قَبلُ على مستوى من المستويات ولا من خلال هذه الأشكال السابقة. هذا يعني أنها تمر بسلطة تتحكّم بكل الديمقراطيات وتخاطر بها، وذلك بشكل متباين ومتناقض في وقت واحد. ألا إنها السلطة، بل مجموعة متباينة من السلطات التي لا نستطيع أن نحلّلها وأن نحاربها عند الاقتضاء، وأن ندعمها هنا، ونهاجمها هناك من غير أن ننظر في كثير من المؤثِّرات الطيفية، وفي السرعة الجديدة لظهور (**إننا نفهم هذه الكلمة بالمعنى الشبحي**) التمثال، ولظهور الصورة التركيبية أو الترميمية، وللحدث المحتمل، وللفضاء الآلي، وتفتيش السفن، وللملكيات والمضاربات التي تنشر اليوم قوى لم يُسمع بها من قبل. وأما ما يخص مسألة ماركس وورثته، ومعرفة ما إذا كانوا قد ساعدونا في التفكير وفي معالجة هذه الظاهرة، ومسألة معرفة ما إذا كنّا نقول: إن الجواب نعم ولا، "نعم" إزاء هذا، و"لا" إزاء شيء آخر، وأنه يجب على المرء أن يصغي، وينتقي، ويميّز، ويعيد بنية الأسئلة، فذلك لكي نعلن، بشكل تمهيدي جداً، عن الأسلوب والشكل العام لاستنتاجاتنا، أي يجب الاضطلاع بالإرث الماركسي وبالجانب الأكثر "حيوية" فيه، أي، بشكل متناقض، الاضطلاع بذلك الجانب الذي لم ينته فيه من إعادة مسألة الحياة، والروح أو الطيف، ومسألة الحياة والموتِ بعيداً عن التعرّض القائم بين الحياة والموت. ويجب تأكيد هذا الإرث بتحويله تحويلاً جذرياً إلى أن يصبح ضرورياً. وسيكون هذا التأكيد، في وقت واحد، وفياً لشيء ما يرنُّ في نداء ماركس — ولنقل أيضاً إنه يرنُّ في روح أوامره — ومطابقاً لمتصوّر الإرث على وجه العموم. فالإرث لم يكن قط معطى، لأنه كان

على الدوام مهمة. وإنه ليبقى أمامنا ما بقينا الورثة، وخاصة لما يُسمى الماركسية. وإذا تأمّلنا لفظ الكائن، فسنرى فوق هذه الكلمة كلمة الروح، وإن هذا ليعني الفعل "وَرِثَ"، وذلك للأسباب نفسها. ولذا، فإن كل المسائل المتعلّقة بموضوع الكائن أو بما سيكون (أو **بما لن يكون**)، إنما هي قضايا تخص الميراث. وليس هناك أي حمية ماضوية في التذكير به، ولا أي تلذّذ تقليدي. فالرجعية والرجعي أو الارتكاسي، إنما تكون تأويلات لبنية الميراث. وعندما نقول: إننا ورثة، فهذا لا يعني أننا نملك أو أننا نتلقّى هذا أو ذاك، كما لا يعني أن هذا الميراث سيغنينا في يوم من الأيام بهذا أو بذاك، ولكنه يعني أن الكائن الذي نكونه إنما هو، أولاً، إرث، سواء أردنا ذلك وعلمناه أم لا. وأما أن يقول هولدرلان هذا جيد، فإننا لا نملك سوى أن نشهد له بهذا. وإن الشهادة ستكون شهادة لما نكون بوصفنا ورثة. وهذا هو الإطار، وهذا هو الحظ أو نهاية العمل. فنحن نرث هذا الذي يسمح لنا بالشهادة. وإن هولدرلان ليسمي هذا اللغة، وهي "الأكثر خطراً من كل الموروثات". ولقد أعطيت للإنسان "لكي يشهد بأنه ورث ما هو كائنه"[1].

٢- عندما نقدّم، فرضياً على الأقل، بأن العقيدة المتعلقة بنهاية الماركسية والمجتمعات الماركسية، تمثل اليوم "خطاباً مهيمناً"، فإننا لا نزال نتكلّم بالطبع في إطار النمط الماركسي. ويجب علينا ألا نُنكر السمة الإشكالية لهذه البادرة وألا نخفيها. ولم يكن بعضهم مخطئاً إذ يندّد بدائرة أو بمصادرة على المطلوب. وإننا لنهرب بالفعل، ومؤقّتاً على الأقل، من هذا الشكل النقدي من أشكال التحليل الذي ورثناه عن الماركسية: ففي وضع ما، وبشرط أن يكون قابلاً للتحديد، وأن يكون

---

1 - إن هذا الملخّص هو من مقتطفات هولدرلان (١٨٠٠) ذكرها هايدغر في "مقاربة هولدرلان"، الترجمة الفرنسية لـ"هـ. كوربان". منشورات غاليمار ١٩٧٣. ص.ص ٤٤-٤٥.

محدَّداً بوصفه منافسة اجتماعية سياسية، ثمة قوة مهيمنة تمثلها، كما تبدو دائماً، بلاغة وإيديولوجية مسيطرة، مهما كانت قوى الصراع، والتناقض الرئيس، أو التناقض الثانوي، ومهما كان التحدّد التضافري، أو البدائل التي تستطيع أن تعقِّد هذه الترسيمة فيما بعد — والتي تدعونا إذن للشك بالتعارض البسيط للمهَيِّمن والمُهَيَّمَن عليه، وبالتحديد النهائي لقوى الصراع، حتى وإن كانت القوة أكثر قوة من الضعف بشكل جذري (**لقد شجعنا نيتشه وبنجامان على الشك، كل على طريقته، وخاصة هذا الأخير الذي يشارك "المادية التاريخية" مع إرث "مسيحي ضعيف القوة"**[1]). إنه إرث نقدي: ويمكننا هكذا أن

1 – إن بنجامان ليفعل هذا في نص يهمنا هنا، من بين أشياء كثيرة أخرى، وذلك لما يقوله في بدايته عن الإنسان الآلي. وإننا سنحيل أكثر من مرة إلى صورة الإنسان الآلي، وخاصة عندما نعود إلى وصف كتاب ماركس "رأس المال" لطاولة معينة: إنها صورة للقيمة التجارية، وللطيف المستقل والآلي معاً. وإنها الأصل الذي لا يختزل للرسملات، وإلا يكن فلرأس المال. فبنجامان يبدأ باستدعاء "أسطورة الرجل الآلي القادر أن يجيب، في لعبة الشطرنج، عن كل ضربة من ضربات مُلاعبه وتأمين الفوز لنفسه". فهذا الرجل الآلي يعتمد على "طاولة" لنسق من المرايا يوهم بالعبور. ثم إنه يبحث عن "رد" فلسفي لهذا "الاستعداد". ولقد كانت الدمية المسماة "المادية التاريخية": فهذه تستطيع أن تتحدَّى أياً كان بجسارة إذا استخدمت علم اللاهوت اليوم. وإننا لنعلم أنه صغير وقبيح، وإنه مع ذلك، لا يجرؤ على الظهور". فالفقرة التالية تذكر عودة المسيح، إنها "القوة الضعيفة للمسيحي" (هكذا يقول بنجامان). فلنذكر هذه الفقرة من أجل ذلك الذي يتناغم فيها، على الرغم من الاختلافات ومراعاة الفرق، مع ما نحاول أن نقوله هنا عن نوع من الفاقة المسيحية، وذلك من خلال منطق طيفي للإرث وللأجيال، ولكنه منطق مقلوب، وفي زمن مهيمن ومنفصل، وإن انفصاله باتجاه المستقبل ليس أقل من انفصاله باتجاه الماضي. فما يسميه بنجامان (ادعاء، نداء، استجواب، توجه) ليس بعيداً مما نقترحه تحت مظلة كلمة "الأمر": "فالماضي يحمل معه فهرساً سرياً يحيله إلى الخلاص. [...] فثمة تفاهم سري بين الأجيال الماضية وجيلنا. فلقد كنّا على الأرض منتظَرِين. فأُعطينا

نتكلّم عن الخطاب المهيمِن أو عن تمثيلات الأفكار المهيمِنة، وأن نحيل هكذا إلى حقل التنازع التراتبي من غير الموافقة بالضرورة على متصوّر الطبقة الاجتماعية، والتي حدَّد ماركس غالباً بوساطته، وخاصة في كتابه الإيولوجيا الألمانية، القوى التي تتنازع الهيمنة، والتي تتنازع الدولة بكل بساطة. وعندما يعلن "البيان"، مستدعياً تاريخ الأفكار مثلاً، أن "الأفكار المهيمِنة" لعصر من العصور لم تكن قط سوى أفكار "الطبقة المهيمِنة"، فإنَه لم يكن ممنوعاً على النقد الانتقائي أن يصفي ميراث هذه العبارة لكي يحتفظ بهذا بدلاً من ذاك. ولقد نستطيع أن نتابع الكلام عن الهيمنة في حقل من القوى، معلّقين ليس فقط المرجع على هذه الدعامة النهائية، والتي ستكون الهوية، وهوية الذات لطبقة اجتماعية، ولكن نستطيع ذلك بتعليق الثقة الممنوحة لما يسميه ماركس الفكرة، وتحديد البنية الفوقية بوصفها فكرة، وتمثيلاً مثالياً أو إيديولوجياً، بل بتعليق الشكل الاستدلالي لهذا التمثيل. نقول هذا وخاصة أن متصوّر الفكرة يستلزم هذا التكوين الذي لا يُخْتَزَل للطيف الذي نعتزم أن نعيد فحصه هنا.

ولكنْ لنحتفظ مؤقّتاً، من أجل هذه اللحظة التمهيدية جداً لمدخلنا، بترسيمه الخطاب المهيمِن. وإذا كان مثل هذا الخطاب يوشك أن ينتصر

كما أُعطي كل جيل سابق قوة مسيحية ضعيفة عليها يروّج الماضي ادعاء ما. وإنه لمن العدل ألا يهمل هذا الادعاء أبداً. فأي شخص يجاهر بالمادية التاريخية يعلم الأسباب الداعية لذلك [ويعلم شيئاً ما]". (الترجمة الفرنسية ل م. دي غانديليلك. "أطروحة عن فلسفة التاريخ" وذلك في بنجامان، "الإنسان"، "اللغة"، "الثقافة". منشورات دينويل غوتيه، ١٩٧١ — ص ص ١٨٣-١٨٤). يجب — أن نستشهد هنا بكل هذه الصفحات وأن نعيد قراءتها — فهي مكثّفة، ومعماة، وحارقة — إلى أن أتبلغ الإشارة النهائية للشوكة (الانفجار، شظية العظم) التي يسجلها المسيحي في جسد الحاضر، وإلى أن نصل إلى "الباب الضيق" للمسيح، أي إلى كل "ثانية". وذلك لأن "المستقبل بالنسبة إلى اليهود لا يصبح مع ذلك زمناً متناغماً وفارغاً". (١٩٦) O.C.P.

اليوم على المشهد الجديد للجغرافيا السياسية (**وفي بلاغيات السياسة، والإجماع الإعلامي، وفي الجزء المرئي أكثر والطنّان من الفضاء العقلاني والأكاديمي**)، فإنه هو الذي يُشَخِّص في كل اللهجات، وبطمأنينة جأش رصين، ليس فقط نهاية المجتمعات المبنية على غرار النموذج الماركسي، ولكنْ نهاية كل التقاليد الماركسية، بل نهاية المرجعية إلى عمل ماركس، وذلك لكي لا نقول نهاية التاريخ باختصار. وإن كل هذا سيكون قد جاء في غبطة الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق. ولقد يبدو هذا الخطاب المتجانس متجانساً نسبياً. وإنه ليكون دوغمائياً في معظم الأحيان، وملتبساً سياسياً في بعض المرّات. وهو يشبه بذلك كل الدوغمائيات، وكل الدسائس القلقة سراً والمقلقة علناً. ويستدعي نظام التشريفات لمحاضرتنا مثل كِتاب فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ، والإنسان الأخير"[1]. أليس المقصود به أن يكون إنجيلاً جديداً، وأن يكون الأكثر ضجة، والأكثر إعلاماً، والأكثر نجاحاً فيما يخص موت الماركسية بوصفها نهاية التاريخ؟. وإن هذا الكتاب ليشبه بالفعل الإنتاج التحتي المذهل والمتأخر لـ"الحاشية": أي "الملاحظة الجيدة" بالنسبة إلى كوجيف الذي يستحق أفضل من هذا. ومع ذلك، فإن هذا الكتاب ليس سيئاً ولا ساذجاً كما تريد بعض الاستثمارات الجامحة أن نظن. فهي تظهره كما لو أنه أجمل واجهة إيديولوجية للرأسمالية المنتصرة في ديمقراطية ليبرالية، وصلت أخيراً إلى كمالها المثالي، وإلا يكن ذلك فإلى كمالها الواقعي. وبالفعل، فإن هذا الكتاب يبقى بالنسبة إلى ما هو جوهري ضمن تقاليد ليو ستروس التي واصلها آلان بلوم. كما يبقى تمريناً مدرسياً لقارئ شاب ومجتهد، ولكنه قارئ متأخِّر لكوجيف (**ولبعض الآخرين**). ويجب الاعتراف أن هذا الكتاب يكون هنا وهناك أكثر من متنوّع: فهو في بعض المرّات يكون مُعطّلاً إلى درجة الحيرة. إذ

---

1 - The End of History and The Last Man, The Free Press, New York, 1982.

بخصوص الأسئلة التي يعدّها بطريقته يصادف أن يضيف ببراءة — نقول هذا لكي لا نؤخذ بالخطأ — ما يسميه "إجابة يسارية" إلى "إجابة يمينية"[1]. وإنه بهذا ليستحق إذن إجابة دقيقة. ويجب علينا هذا المساء أن نتوقّف عند حدود البنية العامة لأطروحة لا غنى عنها، وأن نتوقّف بالضبط عند بنية منطقه نفسها، وعند صياغة صياغته، وعند الدسيسة المضادة للماركسية.

وبالطبع، لقد سميناه عمداً، منذ لحظة، "الإنجيل".

ولكنْ لماذا أعطيناه اسم "الإنجيل"؟ ولماذا تكون الصيغة هنا صيغة إيصائية جديدة؟. فهذا الكتاب يدّعي أنه "يجمل إجابة إيجابية" عن سؤال لم يتساءل تكوينه وصيغته قط تساؤلاً خاصاً بهما. وتكمن القضية في معرفة إذا كان "تاريخ الإنسانية المتماسك والموجّه" "سينتهي إلى قيادة" ما يسميه المؤلّف بهدوء، وإلغاز، وبشكل حيي ومتغافل في الوقت نفسه، "الجزء الأعظم من الإنسانية" نحو "الديمقراطية الليبرالية"[2]. وبالطبع، فإن فوكوياما إذ يجيب "بنعم" عن السؤال المصوغ هكذا، يعترف في الصفحة نفسها بأنه لا يجهل كل ما يسمح بالشك: فهناك الحربان العَالَميتان، وهناك فظائع الأنظمة الكُلاّنية — النازية، والفاشية، والستالينية — وكذلك مذابح بول بوت، إلى آخره. وإننا لنستطيع أن نفترض أنه قد كان بإمكانه أن يقبل بتوسيع هذه القائمة المفجعة. ولكنه لن يفعل ذلك، وإننا لنتساءل: لماذا؟ ثم ماذا لو أن هذا التحديد كان قضية ممكنة أو كان بلا معنى. ولكنْ حسب ترسيمة تنظم بداية ونهاية براهين هذا الدفاع الغريب، فإن كل هذه الكارثة (الإرهاب، والاضطهاد، والقمع، والإبادة، والمذابح، إلى آخره)، إن هذه "الحوادث" أو هذه "الوقائع" لتنتمي إلى "التجريبانية"، وإلى "المد التجريبي لحوادث

1 - O.C.P. 22.
2 - O.C.P. 13.

النصف الثاني من هذا القرن"[١]. وإنها ستبقى ظواهر "تجريبية" تمنحها الثقة "شهادات تجريبية"[٢]. وإن تراكماتها لن تكذب أبداً التوجه المثالي للجزء الأعظم من الإنسانية نحو الديمقراطية الليبرالية. وإن هذا التوجّه بوصفه توجهاً، وبوصفه عناصر تقدّم، سيمتلك شكل نهاية مثالية. وإن كل ما يبدو مناقضاً له فسيصدر عن التجريبية التاريخية وإن كانت ثقيلة جداً، ومفجعة، وعَالَمية، ومتواترة. وحتى لو قبلنا تبسيط هذا التمييز الموجَز بين الواقع التجريبي وبين القصدية المثالية، فإنه يبقى أن نعرف كيف يعطي هذا التوجّه المطلق، وهذا العنصر اللاتاريخي للتاريخ، مجالاً لحدث يتكلّم عنه فوكوياما — في أيامنا هذه بالتحديد، وفي هذا الزمن، زماننا نحن — بوصفه "خبراً سعيداً"، وأنه يعود في تاريخه بوضوح جداً، إلى "التطوّر الرائع للربع الأخير من القرن العشرين" (ص١٣). وإنه ليعترف بكل تأكيد، أن ما يصفه بأنه انهيار الديكتاتوريات العَالَمية من اليمين أو من اليسار لم "يفتح الطريق دائماً أمام ديمقراطيات ليبرالية ثابتة". ولكنه يظن أن بإمكانه أن يؤكّد أن "الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي المتماسك الوحيد الذي يربط عدداً من المناطق والثقافات المنتشرة حول الأرض"، وذلك في هذا الوقت، وهذا هو "**الخبر السعيد**"، والخبر المؤرّخ. وإن هذا "التطوّر نحو الحرية السياسية في العَالَم كلّه" كان، كما يرى فوكوياما، "مصحوباً دائماً" "بثورة ليبرالية في الفكر الاقتصادي" حسب الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب[٣]. وإن تحالف الديمقراطية الليبرالية مع "**حرية السوق**"، إنما يكون أيضاً هو كلمة المؤلّف، وليس فقط مجرّد كلمة جيدة، أي "الخبر السعيد" للربع الأخير من هذا القرن. وهذه الصورة الإنجيلية

---

1 - O.C.P. 13.
2 - Q.C.pp. 21, 169, 324 et Passim.
3 - O.C.P 14.

صورة ملحّة بشكل رائع. وبما أن لها قيمة أو تدّعي بأن لها قيمة، فإنها تستحق أن يُشار إليها.

سنشير إليها إذن، كما إلى صورة الأرض الموعودة التي هي قريبة ومنفصلة في الوقت نفسه، وذلك لسببين لا نستطيع أن ندل عليهما هنا إلا بين قوسين. فمن جهة أولى، تؤدي هذه الصور الإنجيلية دوراً يبدو متجاوزاً لبساطة العبارة البلاغية المسكوكة التي تظهر فيها. وإنها لتدعو، من جهة أخرى وبشكل غير فجائي، الانتباه كما تطلب تركيزاً عظيماً ذا مغزى أو تركيزاً كنائياً لما يبقى غير مختزَل في الظروف العَالَمية، حيث يسجل السؤال "إلى أين تذهب الماركسية"؟ نفسه في موضعها، ويسجِّل صورته أو صورة مكانه في الشرق الأوسط: فثمة ثلاث عقائدِ أخروية فيه تتعلّق بعودة المسيح. وإنها لتجنِّد كل قوى العَالَم وكل "النظام العَالَمي" في الحرب التي تشنّها بلا هوادة، وبشكل مباشر وغير مباشر. وإنها لتستنفر في آن معاً المتصوّرات القديمة لكي تنفذها وتمتحنها، تلك المتصوّرات التي تتعلّق بالدولة وبدولة الأمة، وبالقانون الدولي، وبقوى التلفزة – التقنية – الوسيطة – الاقتصادية والعلمية العسكرية، أي بالقوى الطيفية الأكثر قدماً والأكثر حداثة. ولذا، يجب أن نحلّل أعمال العنف في السعة غير المحدودة لمراهناتها التاريخية، وذلك بدءاً من نهاية الحرب العَالَمية الثانية، وبصورة خاصة منذ إنشاء دولة إسرائيل، أي يجب تحليل أعمال العنف التي سبقتها، والتي كوّنتها، والتي صاحبتها، والتي تبعتها، وذلك بالامتثال للقانون الدولي وباحتقاره في الوقت نفسه. هذا القانون الذي يبدو بآن معاً، أكثر تناقضاً، ونقصاً، وإذن غير كافٍ، كما يبدو أكثر كمالاً وضرورة من أي وقت مضى. وإن مثل هذا التحليل لم يعد بمقدوره ألا يعطي دوراً حاسماً لهذه الحرب التي تشنها العقائد الأخروية المتعلقة بعودة المسيح، وذلك من أجل ما سنختصره بالحذف تحت عبارة: "امتلاك القدس". فالحرب من أجل

"امتلاك القدس" هي اليوم حرب عَالَمية. وإنها لقائمة في كل مكان، وهي العَالَم. وإنها لتمثِّل اليوم صورة الفرادة لكائنها "خارج الوصل". وإذا كان الحال كذلك، فلنقل بشكل موجَز: إنه لكي نحدِّد العنف في الشرق الأوسط في هذه المقدِّمات المنطقية الجذرية بوصفه هيجاناً لعقائد أخروية لعودة المسيح وتركيباً غير متناه لتحالفات مقدَّسة (**يجب وضع هذه الكلمة بصيغة الجمع لبيان هذا الذي يدير في هذه التحالفات مثلث الأديان الكتابية الثلاثة**)، فإن الماركسية تبقى ضرورية وغير كافية بنيوياً في الوقت نفسه: لا تزال ضرورية، ولكنْ شريطة أن نحوِّلها ونؤقلمها مع شروط جديدة ومع أفكار إيديولوجية أخرى، وشريطة أن نرغمها على تحليل التمفصل الجديد للغائيات التقنية – الاقتصادية وللأشباح الدينية، وتحليل تعلّق القانوني بخدمة السلطات الاجتماعية – الاقتصادية أو بخدمة الدول التي لم تكن قط مستقلة هي نفسها عن رأس المال (**ولكنْ لم يعد هناك، ولم يكن رأس المال قط، ولم تكن الرأسمالية. إن الذي كان هو رأسمالية الدولة فقط أو الرأسمالية الخاصة، الواقعية أو الرمزية، والمرتبطة دائماً بالقوى الطيفية – أو بالأحرى برسملات المتصارعون فيها ألدّاء**).

إن هذا التحويلٍ للماركسية وهذا الانفتاح ليَتطابقان مع ما سميناه منذ برهة "روح الماركسية". وإذا كان النموذج الماركسي للتحليل قد ظلّ ضرورياً، فإنه يبدو جذرياً غير كاف هنا، حيث تحوي الأنطولوجيا الماركسية التي تؤسِّس مشروع العلم أو النقد الماركسي، هي نفسها أيضاً، إذ يجب أن تحوي، يجب عليها أن تحتوي على عقيدة أخروية بالعودة، وذلك على الرغم من كثرة كثيرة من الإنكارات الحديثة أو ما بعد الحديثة. وفي هذا المجال على الأقل، وإن كانت تسهم فيه ضرورة وبشكل متناقض، فإنها لا يمكن أن تصنِّف ببساطة بين الإيديولوجيات أو بين اللاهوتيات التي تدعو لنقدها أو تنادي بإعادتها إلى سبيل

الرشاد. ونحن إذ نقول هذا، فإننا لا ندّعي بأن هذه العقيدة الأخروية بالعودة المشتركة القائمة بين الأديان التي تنقدها والموجودة في النقد الماركسي، يجب أن تتفكّك بناءً. ذلك لأنها إذا كانت مشتركة معها، مع فرق في المضمون (**ولكنَّ أي واحدة منها لا تستطيع أن تقبل بالطبع هذه الـepokhe في المضمون، بينما نحن نراها هنا جوهرية بالنسبة إلى المؤمن بالعودة عموماً، وذلك بوصفها فكرة للآخر وللحدث الذي سيأتي**)، فذلك لأن بنيتها الشكلية للوعد تتجاوزها أو تسبقها. ومع هذا، فإن الذي لا يختزل في أي إمكانية من إمكانات التفكيك ويبقى غير مفكّك شأنه في ذلك شأن التفكيك نفسه، فإنه ربما يكون نوعاً من أنواع تجربة الوعد التحريري، وربما تكون هذه هي قاعدة عقيدة العودة البنيوية، أي عقيدة العودة من غير دين، ولعلها تكون أيضاً عقيدة العودة من غير معتقدين. وكأنها نوع من أفكار العدل — والتي نميّزها دائماً من الحق، وأيضاً من حقوق الإنسان — ونوع من الديمقراطية — والتي نميّزها من متصوّرها الحالي ومن محمولاتها المحدَّدة اليوم. (**وإني لأسمح لنفسي بأن أحيل إلى "قوة القانون" وإلى "الرأس الآخر"**). ولكنَّ ربما يكون هذا هو ما يجب التفكير فيه الآن، والتفكير فيه بشكل مختلف، وذلك لكي نسأل أنفسنا إلى أين تذهب، أي أيضاً أين نقود الماركسية: إلى أين نقودها ونحن نؤولها، الأمر الذي لن يمضي من غير تحويل. إذن يجب أن نسأل هذا، وليس أن نسأل إلى أين تستطيع هي أن تقودنا؟ تماماً كما هي أو تماماً كما كانت.

عودة إلى البلاغة الإنجيلية الجديدة لفوكوياما:

"[...] إننا لننتظر بفارغ الصبر أن يحمل المستقبل إلينا أخباراً مفجعة بخصوص الصحة وأمن السياسات الديمقراطية إلى درجة أنه يصعب علينا أن نفرّق الأخبار السعيدة عندما تصلنا. ومع ذلك، فإن الخبر السعيد قد وصلنا"[1].

---

1 - O.C.P. 13.

إن الإلحاح الإنجيلي الجديد ليُعدُ دالاً على أكثر من مستوى. وستتقاطع هذه الصورة في الأسفل تقريباً مع الإعلان اليهودي عن الأرض الموعودة. ولكنها تتقاطع لكي تبتعد سريعاً. ويقول لنا فوكوياما: إذا كان تطوّر الفيزياء الحديثة لا دخل له في مجيء الخبر السعيد، وخاصة أنها ترتبط مع تقنية تسمح "بتكديس لا نهائي من الثروات" و"بتجانس متصاعد لكل المجتمعات الإنسانية"، فإنما يكون ذلك في المقام الأول "لأن هذه التقنية" تمنح ميزات عسكرية حاسمة للبلاد التي تملكها"[1]. فإذا كانت جوهرية ولا غنى عنها بالنسبة إلى مجيء أو بالنسبة إلى "الخبر السعيد" الذي أعلن عنه فوكوياما، فإن هذه الهبة الفيزيائية – التقنية – العسكرية، كما يقول، لن تقودنا إلا إلى أبواب هذه "**الأرض الموعودة**": "ولكنّ إذا كانت العلوم الفيزيائية الحديثة تقودنا نحو أبواب هذه "الأرض الموعودة" والتي تبدو أنها الديمقراطية الليبرالية، إلا أنها لا تجعلنا نعبِّر منها، وذلك لأنه ليس هناك سبب اقتصادي ضروري يُوجب على التقدّم الصناعي أن ينتج الحرية السياسية (ص١٥).

لنكن يقظين فلا نزيد في التأويل، ولكنّ لنأخذ إلحاح هذه البلاغة مأخذ الجد. فماذا تبدو أنها تقول لنا؟. هل تقول لنا: إن لغة الأرض الموعودة، هي إذن من الأرض الموعودة، ولكنها لا تزال (**على موسى**) مرفوضة، مرفوضة بالنسبة إليه وحده على الأقل، وتقول: إنها أكثر تطابقاً مع مادية الفيزياء والاقتصاد؟ فإذا نظرنا باهتمام إلى أن فوكوياما يجمع بين نوع من الخطاب اليهودي عن الأرض الموعودة وبين عجز المادية الاقتصادية أو بين عجز عقلانية العلم المادي، وإذا نظرنا باهتمام أيضاً إلى أنه في موضع آخر يسميه بهدوء "العَالَم الإسلامي" بوصفه استثناء غير مهم وأنه لا يدخل في "**إجماع عام**" يتصاعد، كما

---

1 - O.C.PP. 14-15.

يقـول حـول "**الديمقراطيـة الليبراليـة**"[1]، فإننـا نـستطيع علـى الأقـل أن نـصوغ فرضـية عـن زاويـة التفـضيل الـتي اختارهـا فوكويامـا في المثلـث الأخـروي. فنمـوذج الدولـة الليبراليـة الـذي يطالـب بـه بوضـوح، لـيس هـو نموذج هيغـل فقـط، ولا هـو النمـوذج الهيغلـي للنـضال مـن أجـل النهـضة، ولكنـه نمـوذج هيغـل الـذي يفـضّل "الرؤيـة المـسيحية". وإذا كـان "وجـود الدولة يتمثّل في مجيء الإلـه إلى العَـالَم"، كمـا تقـول ذلـك "فلسفة الحـق" الـتي اسـتدعاها فوكويامـا، فـإن لهـذا المجـيء معنـى لحـدث مـسيحي. فالثورة الفرنسية قد كانت "الحدث الـذي تبنّـى الرؤيـة المسيحية لمجتمـع حـر ويقـيم المـساواة. ولقـد انتـصرت في الحيـاة الـدنيا علـى الأرض"[2]. وبهذا تكون نهاية التاريخ جوهرياً عقيدة أخروية مسيحية. وإنها لتتطابق مع الخطاب الحالي للبابا عن الأمة الأوروبية: المقدَّر لها أن تـصبح دولـة أو دولـة مـسيحية عظمـى. وهـذه الأمـة لا تـزال تـصدر إذن عـن نـوع مـن التحـالف المقـدّس. وإنهـا لـيست بـلا علاقـة مـع التحـالف الـذي تكلّـم "البيـان" عنـه بوضـوح، والـذي يـسمي فيـه البابـا باسمـه. وبعـد أن ميَّـز فوكوياما بين النموذج الأنغلو-ساكسوني للدولـة الليبراليـة (هـوبز، لـوك) وبـين "الليبراليـة" الهيغليـة الـتي تتـابع "الهيمنـة العقلانيـة"، فقـد ميّـز بـين بادرتين لكوجيف. فعندما يصف هـذا كمـال الدولـة العَالَميـة وتجانـسها، فإنـه يستوحي كثيراً مـن لـوك ومـن نمـوذج أنغلـو-ساكسوني كـان هيغـل

1 – الكتاب المذكور آنفاً، ص٢٤٥. "ولكنّ اليوم، خارج العَالَم الإسلامي، ثمة إجماع عام يبدو متصاعداً. فهو يقبل شرعية طموح الديمقراطية الليبرالية لتكون الصيغة الأكثر عقلانية للحكم.." نافياً هكذا بإغفال الذكر، قضية الاستثناء الإسلامي. وإنه ليفعل هـذا عرضـاً، "اليـوم". وهـذه ملاحظـة تقـول كثيراً وطـويلاً علـى مـا فيهـا مـن اختـصار وإهمال. غير أننـا نعـرف فيهـا المـاء الـذي ينقـع فيـه هـذا الخطـاب خلطـه اللامتسامح وغموضه.

2 - O.C.P. 233.

نفسه قد نقده. ونجد على العكس من هذا، أنه محقّ عندما يؤكد أن أمريكا بعد الحرب، أو أن المجموعة الأوروبية تشكّل "التحقق الكامل والمتجانس للدولة العَالَمية، دولة النهضة العَالَمية"[1].

وإن هذا ليعني في النتيجة، منطقياً، إقامة دولة مسيحية، كما يعني إقامة تحالف مقدّس.

وإننا لن نعارض ببداهة مبتذَلة "تجريبياً" هذه النبوءات الإسنادية والقابلة للإسناد. فنحن سنجد خلال لحظة قضية التجريبية. فإذا أخذنا بعين الاهتمام في أوروبا هذه الإعلانات، وتلك التي أدلى بها كوجيف، وفوكوياما، فلن يعنينا أن ندافع عن الظروف المخفّفة لكتاب نُشر في عام ١٩٩٢ وترجم بشكل واسع. ولنحدّد أيضاً أنه باسم تأويل مسيحي للنضال من أجل الاعتراف إذن بالدولة العَالَمية، وإذن بالمجموعة المثالية الأوروبية، إن مؤلّف كتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (الإنسان المسيحي) قد نقد ماركس واقترح أن يصحّح اقتصاده المادي، وأن "يتمّمه": فهو تنقصه هذه "الدعامة" الهيغيلية — المسيحية للاعتراف[2] أو تنقصه هذه التركيبة "المطهّرة" للروح. ويجب أن تقوم الدولة العَالَمية والمتجانسة، دولة نهاية التاريخ، على "دعامة مضاعفة من الاقتصاد والاعتراف"[3]. وكما هو الحال في زمن "البيان"، فإن التحالف الأوروبي يتشكّل في إطار وسوسة ذلك الذي تقصيه، أو تحاربه، أو تكبته. وهذه هي نهاية هذه المعترضة. وسيتحدّد المدى — الماضي أو المستقبلي — لهذه الإنجيلية الجديدة، في وقت متأخر).

وهكذا يجب على المادية الاقتصادية أو على المادية الفيزيائية الحديثة، في إطار هذا المنطق، أن تتنازل عن المكان للغة الروحية "للخبر السعيد".

---

1 – سنعود إليها بعد لحظة. P. 237.

2 - O.C.P. 233.
3 - O.C.P. 238.

وإن فوكوياما ليرى إذن ضرورة اللجوء إلى ما يسميه "الشرح غير الذي يقترحه (هيغل) للتاريخ، والمؤسَّس على ما نسميه "النضال من أجل الاعتراف". وفي الحقيقة، فإن كل الكتب تنضوي في المسلَّمة غير المناقَشَة لهذه الترسيمة البسيطة — والممتَحنة بقوة — لجدل السيد والعبد في "فينو مينولوجيا الروح" ومع ذلك، فقد تم عرض جدل الرغبة والوعي بطمأنينة رصينة، كما لو أنه التتابع لنظرية أفلاطونية عن "التطهير"، ومرتبطة بهيغل وبعيداً عنه بتقليد يبدو مرتبطاً بميكافيلي، وهوبز، ولوك، وذلك على الرغم من الاختلافات والمناقشات بين هذه الأفكار السياسية. ولذا فإن المتصوّر الأنغلو-ساكسوني لليبرالية الحديثة سيكون مثالياً بهذا الصدد. فقد بحث بالفعل ليقصي كل جنون الطهارة (الخاص بستالين وبهتلر، وبصدام حسين)[1]، وذلك على الرغم من أن "رغبة الاعتراف تبقى كلية الحضور تحت الشكل المتبقي للتطهُّر المتشابه" ولذا، فإن أي تناقض سيكون ملغى منذ اللحظة التي توحّد الدولة فيها ما يسميه فوكوياما "العمادين"[2]، أي عماد العقلانية الاقتصادية، وعماد التطهّر أو الرغبة بالاعتراف. وسيكون كذلك على الأقل كما يؤوله فوكوياما ويؤيده. ففوكوياما يعطي الثقة لكوجيف، لأن كوجيف أبدى "ملاحظة محقّة" "مؤكداً أن أمريكا ما بعد الحرب أو أن أعضاء المجموعة الأوروبية لتشكل التحقق الكامل للدولة العَالَمية المتجانسة، ودولة الاعتراف العَالَمي"[3]. لنؤكد هذه الكلمات ("ملاحظة محقة"). إنها تترجم بشكل جيد السذاجة المصطنعة أو السفسطة البذيئة التي تعطي حركتها، ولهجتها أيضاً لمثل هذا الكتاب. ولكنها تحرمه أيضاً من أي ثقة. ذلك لأن فوكوياما يريد أن يستخلص حججاً

---

1 - O.C.P. 238.
2 - O.C.P. 238.
3 - O.C.P. 237.

من كل شيء: من "الخبر السعيد" بوصفه حدثاً تجريبياً، وأن التحقق منه أمر ممكن (وهذه هي "**الملاحظة المحقة**"، و"الحقيقة المهمة" "للتحقق الكامل للدولة العَالَمية") و/أو لتحقُّق "الخبر السعيد" بوصفه إعلاناً بسيطاً مثالاً منظَّماً لا يمكن الوصول إليه ولا نعرف أن نقيسه بمقياس أي حدث تاريخي، وخاصة بمقياس أي فشل يُقال له: "تجريبي".

إن إنجيل الليبرالية السياسية الاقتصادية ليحتاج من جهة إلى "حدث" الخبر السعيد الذي يتكوَّن بما سيكون قد جرى فعلاً (**أي بما جرى في نهاية هذا القرن، وخاصة الموت المزعوم للماركسية والتحقّق المزوَّر للدولة الديمقراطية الليبرالية**). فهو لا يستطيع أن يتخلّى عن اللجوء إلى الحدث، ولكنْ من جهة أخرى بما أن التاريخ الفعلي وكثيراً من الوقائع الأخرى ذات الانتماء التجريبي تناقض هذا المجيء للديمقراطية الليبرالية الكاملة، فيجب في الوقت نفسه طرح هذا الكمال بوصفه منظِّماً مثالياً بسيطاً وعابراً للتاريخ. ويعرّف فوكوياما الديمقراطية الليبرالية، بما يفيده ويخدم أطروحته، فمرة هي الواقع الفعلي، ومرة هي المثالية البسيطة. ويعرّف الحدث مرة بأنه التحقق، ومرة بأنه إعلان التحقق. وإننا إن نأخذ مأخذ الجد أن فكرة الإعلان أو الوعد يشكّلان الأحداث التي لا تُختزل، فيجب علينا مع ذلك أن نكون يقظين فلا نخلط هذين النموذجين من نماذج الحدث. وإن فكرة الحدث هي الأمر الذي ينقص من غير شك لمثل هذا الخطاب.

وإذا كنّا نلحّ كثيراً منذ البداية على منطق الشبح، فذلك لأنه يشير إلى فكرة الحدث التي تتجاوز بالضرورة المنطق الثنائي أو الجدلي، تلك الفكرة التي تميّز أو تعارض بين "الفعلية" (**الحاضرة، والحالية، والتجريبية، والحية – أولاً**) وبين المثالية (**عدم الحضور المنظَّم أو المطلق**). ويبدو منطق الفعلية هذا ملائماً ملاءمة محدودة. فالحد ليس جديداً بالتأكيد. فهو يرتسم دائماً في المثالية المضادة للماركسية كما

يرتسم في تقاليد "المادية الجدلية". ولكنه يبدو اليوم أفضل من أي وقت مضى مبرهناً عليه عبر ما يجري من استيهام، وشَبَحية، و"تركيب"، و"ترميم"، واحتمال في النظام العالمي، وإذن في التقانة الإعلامية، والعامة أو السياسية كذلك. ولقد غدا أيضاً أكثر جلاء بوساطة ذلك الذي يسجّل السرعة لاحتمال لا يرد مختزلاً إلى تعارض الفعل والقدرة في فضاء الحدث، وفي حدوثية الحدث.

يتذبذب فوكوياما بغموض بين خطابين لا يلتقيان، وذلك لنقص عنده في إعادة إنشاء فكر خاص بالحدث. فهو إذ يعتقد جيداً بتحققه الفعلي ("**وهذه هي الحقيقة المهمة**")، إلا أنه لن يتلكأ بإقامة تعارض مع ذلك بين مثالية هذا المثل الأعلى للديمقراطية الليبرالية وبين كل الشهادات التي تُظهر بكثافة أنه لا الولايات المتحدة ولا المجموعة الأوروبية لم يصلوا إلى كمال الدولة العَالَمية أو إلى الديمقراطية الليبرالية، وإنهم لم يقتربوا منها ولو من بعيد، إذا جاز لنا قول ذلك. وكيف نتجاهل الحرب الاقتصادية التي تحرق الأخضر واليابس بين هاتين الكتلتين داخل المجموعة الأوروبية؟. وكيف نقلل من شأن صراعات الـGATT وكل من يتركز فيها، في الوقت الذي تذكر بها كل يوم الاستراتيجيات المعقّدة للحماية، نقول هذا من غير أن نتكلم عن الحرب الاقتصادية مع اليابان، ومن غير أن نتكلّم أيضاً عن كل التناقضات التي تشغّل تجارة هذه البلدان الغنية مع ما تبقى من العَالَم. وإننا لنضيف إلى هذا ظواهر الإفقار السكاني، وشراسة "الدَّين الخارجي"، وآثار ما كان "البيان" قد سمّاه أيضاً "عدوى الإنتاج الزائد" و"حالة البربرية المؤقّتة" التي تستطيع أن تخدع في المجتمعات المتحضرة كما يُقال، إلى آخره؟ ولكي يصار إلى تحليل هذه الحروب وتحليل منطق هذه الخصومات، ثمة إشكالية تنتمي إلى التقاليد الماركسية ستكون ضرورية إلى زمن طويل.. إلى زمن طويل، ولماذا لا تكون أبدية؟. إننا نقول بالتحديد ثمة إشكالية تنتمي إلى

التقاليد الماركسية، وذلك في فاتحتها كما في تحوّلها الدائم الذي كان يجب والذي يجب مستقبلاً أن يَسمَها، ولا نقصد بهذه الدوغمائية الماركسية المرتبطة بالركود وبجهاز استقامة المعتقد).

وبما أنه لا يستطيع أن ينكر من غير أن يصاب بالتفاهة كل مظاهر العنف، والمظالم، والمظاهر الاستبدادية أو الديكتاتورية لما يسميه "تعاظم الطهارة" (**أي المغالاة أو عدم التماثل في رغبة المرء أن يكون معترفاً به بوصفه صاحب الأمر والنهي**)، وبما أنه يجب أن يستسلم بأن هذه كلها تحرق الأخضر واليابس في العَالَم الرأسمالي لديمقراطية ليبرالية غير كاملة، وبما أن هذه "الوقائع" تناقض "الملاحظة التي نعتها "بالمحقة" (وهي "**حقيقته المهمة**")، فإنه لن يتردّد في وضع خطاب تحت خطاب آخر. فهو مع إعلان "الخبر السعيد" الواقعي، ومجيئه الفعلي، الظواهري، والتاريخي، والمعترض عليه تجريبياً، نراه يستبدل إعلان الخبر السعيد المثالي الذي لا يلائم التجريبية كلها بالخبر السعيد التقني الأخروي. وإنه منذ اللحظة التي يجب عليه فيها أن ينزعه من التاريخ نجده يتعرّف فيه إلى لغة ذات "طبيعة" (**هذه هي كلمته، وإنها لتعدّ متصوّراً رئيساً في الكتاب**)، وإنه ليتحقّق منها باتباع "معايير" ينعتها بـ"عابرة التاريخ". غير أن فوكوياما يذكر، أمام هذا الحشد من الكوارث، وأمام كل الفشل المادي لإقامة الديمقراطية الليبرالية، بأنه يتكلّم فقط على "مستوى المبادئ". وإنه ليكتفي، كما قال حينئذ، فقط بتعريف مثالية الديمقراطية الليبرالية. ويذكر بمقاله الأول لعام ١٩٨٩ "نهاية التاريخ"، فيصف بالفعل قائلاً: "إن بعض البلدان الحديثة قد تفشل في إقامة ديمقراطية ليبرالية، كما قد تقع أخرى في أشكال حكومية أكثر بدائية مثل التيوقراطية* أو الدكتاتورية العسكرية. ذلك لأن مثالية الديمقراطية الليبرالية لا يمكن أن

---

* – التيوقراطية – Theocratie: حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين (متر).

تتطوّر على مستوى المبادئ[1]. وسيكون من السهل إثبات أن الانزياح مقاساً على فشل إقامة الديمقراطية الليبرالية – بين الواقع والجوهر المثالي لا يبدو فقط في الأشكال البدائية للحكم، وللتيوقراطية، وللديكتاتورية العسكرية (**حتى لو افترضنا أن كل تيوقراطية إنما تكون غريبة على الدولة المثالية للديمقراطية الليبرالية، ومهيمنة على متصوّرها نفسه**). ولكنّ هذا الفشل وهذا الانزياح يَسمَان أيضاً، أولاً وبالتحديد، كل الديمقراطيات، بما فيها الأكثر قدماً والأكثر استقراراً من الديمقراطيات الغربية كما يقال. وإن الأمر لينطبق أيضاً على متصوّر الديمقراطية نفسه بوصفه متصوّراً لوعد لا يستطيع أن ينبثق إلا في مثل الخميرة (**انزياح، فشل، عدم الملاءمة، فاصل، عدم الإحكام، كائن خارج الوصل**). وإننا لمن أجل هذا نقترح دائماً أن نتكلّم عن ديمقراطية ستأتي، وليس عن ديمقراطية مستقبلية، ولا عن ديمقراطية في الحاضر المستقبلي، ولا حتى عن فكرة مُنظِّمة بالمعنى الكانتي، أو عن يوتوبيا – على الأقل حيث تحتفظ مناعتها بالشكل الزمني لحاضر مستقبلي، ولطريقة مستقبلية لحاضر حي.

[وبعيداً عن الفكرة المنظّمة بشكلها الكلاسيكي، فإن فكرة الديمقراطية التي ستأتي، إذا كانت هي لا تزال كذلك، و"فكرتها" بوصفها حدثاً لأمر مرهون يطلب مجيء هذا الذي لن يتمثّل أبداً في شكل لحضور ممتلئ، فثمة افتتاحية لهذا الانزياح بين الوعد عبر المتناهي (والمزعزع دائماً لأنه على الأقل يدعو إلى احترام لا يتناهى للفرادة ولغيرية الآخر التي لا تتناهى مثلها مثل المساواة المعتمدة، والمحسوبة، والذاتية بين الفرادات المجهولة) والأشكال المحدَّدة، والضرورية، ولكنْ غير الملائمة بالضرورة لما يجب أن يقارن بهذا الوعد. وإن فعالية هذا الوعد الديمقراطي، في هذه المقارنة لتشبه فعالية الوعد

1 - O.C.P.11.

الشيوعي. فهي تحتفظ دائماً في ذاتها، ويجب أن تفعل ذلك، بهذا الأمل المسيحي بالعودة وغير المحدَّد في جوهره. كما تحتفظ بهذه العلاقة الأخروية بالحدث الذي سيأتي، وبالفرادة، وبالغيرية غير المتوقعة. وإن هذا الانتظار من غير أفق انتظار، وانتظار لما لا ننتظر أو لما لم نعد ننتظر، وضيافة من غير تحفظ، وترحيب مُوافَق عليه مقدَّماً بمن وصل وصولاً مطلقاً للمفاجأة، والذي لن نطالبه بأي مقابل، ولا بأن يلتزم، تبعاً لعقود الاستخدام، بأي قوة من قوى الاستقبال (**العائلة، الدولة، الأمة، الأرض، التربة أو الدم، اللغة، الثقافة عموماً، الإنسانية**). ولكننا نريد منه فقط انفتاحاً يتخلّى فيه عن كل حق في المُلكية، وعن كل حق عموماً. نريد منه انفتاحاً مسيحياً على هذا الذي يأتي، أي على الحدث الذي لا نعرف أن ننتظره بوصفه شيئاً، ولا نعرفه مقدَّماً إذن. ونريد منه انفتاحاً على الحدث كما الغريب ينفتح عليه، وانفتاحاً على هذه أو على ذاك الذي من أجله يجب علينا أن نترك مكاناً فارغاً في ذاكرة الأمل دائماً — وهذا هو موضع الطيفية نفسه. وإن صياغة كهذه من غير تحفّظ لتعد شرطاً لوجود الحدث، وإذن لوجود التاريخ (**لا يمكن لأي شيء ولا لأي شخص أن يصل بطريقة أخرى. وهذه الفرضية لا نستطيع أن نستبعدها بالطبع**). وإنه سيكون من السهل، بل من السهل جداً إثبات أنها تمثّل المستحيل نفسه، وأن هذا الشرط لإمكان الحدث إنما يعد هو أيضاً شرطاً للاستحالة، تماماً كهذه المتصوَّر الغريب لعقيدة عودة المسيح من غير مضمون، ولنتصوّر المعتقد بهذا من غير اعتقاد بعودة المسيح. فهو يقودنا هنا كما يقود العميان. ولكنْ سيكون من السهل أيضاً إثبات أن التخلّي من غير تجربة المستحيل هذه هو الأفضل بالنسبة إلى العدل وإلى الحدث. وإن هذا سيكون أكثر عدلاً وأكثر شرفاً. وإنه لمن الأفضل لنا أن نتخلّى عن كل ما كنا نزعم بإنقاذه بوعي طيب. ولذا كان من الأفضل على المرء أن يعترف بالحساب

الاقتصادي وأن يعلن عن كل الدوائر الجمركية التي تقيمها الأخلاق، والضيافة، أو التي تقيمها مختلف عقائد العودة على حدود الحدث من أجل غربلة من يأتي).

لنعد إلى فوكوياما . إن الأمر الأكثر أصالة مما هو مسلّم به في منطقه، هو أنه لا يطرح هذه المثالية بوصفها مثالية منظّمة لا تتناهى، وبوصفها قطباً لمهمة، أو لمقاربة من غير غاية. ومع ذلك، فثمة آخر لا يزال قائماً . ففوكوياما يعلن بأن هذا "التوجّه الحالي نحو الليبرالية"، على الرغم من "انتكاساته إلى الوراء"، "مقدّر له أن ينتصر على المدى الطويل"[1]. وإن فوكوياما ليرى هذه المثالية بوصفها حدثاً . ولأن هذه المثالية قد أنجزت وصولها سابقاً وقدّمت نفسها من قبل في شكلها المثالي، فإن هذا الحدث سيكون قد وَسَمَ بدءاً من الآن نهاية التاريخ المنتهي. فهذه المثالية غير متناهية ومتناهية في الوقت نفسه: أما غير متناهية، فلأنها تتميز من الواقع التجريبي المحدَّد كله، أو لأنها تبقى اتجاهاً "على المدى الطويل" . وأما متناهية، فلأنها قد حصلت مع ذلك سابقاً بوصفها مثلاً أعلى، ولأن التاريخ قد أتمها منذ ذلك الحين. ولهذا السبب فإن هذا الكتاب يتحدَّد بوصفه كتاباً هيغيلياً وماركسياً، وبوصفه نوعاً من التمرين في نظام مدرسة لأستاذين من أساتذة نهاية التاريخ، هما هيغل وماركس. وبعد أن قارن التلميذ بين هذين الأستاذين واستمع إليهما على طريقته — السريعة إلى حد ما، يجب أن نذكر هذا — قام بالاختيار. ولقد كتب:

لقد اعتقد هيغل كما اعتقد ماركس أن تطوّر المجتمعات الإنسانية ليس غير نهائي، ولكنه سيكتمل في اليوم الذي تكون الإنسانية قد أنشأت فيه بدقة شكلاً من أشكال المجتمع الذي سيرضي حاجاتها الأكثر عمقاً والأساسية أكثر. ولقد أقام المفكّران "نهاية التاريخ" : أما

1 - O.C.P. 246.

بالنسبة إلى هيغل، فقد تمثّل ذلك في الدولة الليبرالية. وأما بالنسبة إلى ماركس، فقد تمثّل ذلك في المجتمع الشيوعي"[١].

لقد اختار التلميذ إذن بين الأستاذين: ولقد وقع اختياره على مفكّر الدولة الليبرالية، وضمن التقاليد المسيحية كما رأينا ذلك[٢]. ولكنه وقع أيضاً ضمن التقاليد الطبيعية، سواء بدا ذلك منطقياً أم لا مع هذه المسيحية الجوهرية.

يجب القيام هنا بتحليل دقيق هذه الصفحة أو تلك من الصفحات التي يجب أن نرضي أنفسنا بالإشارة إليها، ولكنّ سيكون ذلك من غير أن نستشهد ببعض الجمل. وإننا لنجد من ذلك مثلاً هذه:

"ويمكن في النهاية أن يبدو للمرء مستحيلاً أن يتكلّم في "التاريخ". كما قد يبدو مستحيلاً أكثر أن يتكلّم في "التاريخ العَالَمي"، من غير رجوع إلى معيار عابر للتاريخ ودائم، أي من غير رجوع إلى الطبيعة. فالتاريخ ليس معطى من المعطيات، ولا هو قائمة بسيطة تحوي كل ما جرى في الماضي، ولكنه جهد تجريدي مقصود. وإننا لنعزل به ما هو مهم عمّا ليس هو كذلك"[٣].

منطق متين ومستمر لمنطق يتأسّس بموجبه المذهب الطبيعي والغائي كل واحد في الآخر. وإن فوكوياما ليضرب عرض الحائط بما يعده بصفاء "شهادات "تجريبية" يمنحها العَالَم المعاصر لنا"[٤]. وإنا لنراه يتابع قائلاً: "يجب علينا، على العكس من هذا، أن نفحص مباشرة وجهاراً طبيعة المعابرة العابرة للتاريخ التي تسمح بتثمين السمة الجيدة أو السيئة الخاصة بكل نظام أو نسق اجتماعي"[٥]. ألا وإن ثمة اسماً واحداً لقياس كل الأشياء، هو: "المعيار الطبيعي العابر للتاريخ". وأما ذلك الذي يقترح

---

1 - O.C.P. 169.
2 - O.C.P. 233.
3 - O.C.PP. 168-169.
4 - O.C.P. 169.
5 – وقد تكرّرت هذه العبارة حرفياً في صفحة (٣٢٤) O.C.P. 169

عليه فوكوياما أن يقيس كل شيء فيسمى "الإنسان بوصفه إنساناً". وإنه ليفعل ذلك تماماً كما لو أنه لم يلتق أي قضية مُقلقة عن مثل هذا الإنسان، أو كأنه لم يقرأ رجلاً يدعى ماركس، أو ما كَتبه ستيرنر، الذي انصبَّ عليه بضراوة كتاب "الإيديولوجية الألمانية" فيما يتعلق بالتجريد الشَبَحي فعلاً لمثل هذا المتصوَّر الذي هو الإنسان. وإننا لنقول هذا من غير أن نتكلّم عن نيتشه (**الذي وصفه ببعض القوالب التعيسة واختزله إليها. ونضرب على ذلك مثلاً وصفه له بـ"النسبي"، وليس بمفكّر "الإنسان الأخير" الذي سماه غالباً كما هو**). وإننا لنقول هذا من غير أن نتكلم عن إهماله لفرويد (**الذي ذكره مرة واحدة كذلك الذي يشكّك "بالكرامة الإنسانية" مختزِلاً الإنسان إلى "غرائز جنسية عميقة الخفاء"**)[1]. ولقد نقول هذا أيضاً من غير أن نتكلّم عن هسرل — الذي مرّ عليه بصمت فقط — ولا عن هيدغر (**الذي لم يكن عنده سوى "خلق" نيتشه النسبوي**)[2]، وكذلك من غير أن نتكلم عن إهماله لبعض المفكّرين الذين مازالوا قريبين منّا. وإننا لن نتكلّم خاصة وقبل كل شيء عن هيغل الذي أقل ما يمكن أن نقول فيه: إنه لم يكن فيلسوف الإنسان الطبيعي والعابر للتاريخ. وإذا كانت المرجعية التي تعود إلى هيغل هي المهيمنة في هذا الكتاب، فإن هذه المرجعية لم تكن لتقلقها هذه البدهية فيه. ففوكوياما، لكي يعرِّف هذه الذات المفترض أنها طبيعية، ومفارقة للتاريخ، والمجرَّدة، ولكي يعرِّف هذا الإنسان بوصفه إنساناً يتكلّم عنه بهدوء، تراه يزعم أنه يعود إلى ما يسميه "**الإنسان الأول**"، أي "**الإنسان الطبيعي**". غير أن فوكوياما يبدو، فيما يخص متصوَّر الطبيعة وأصل هذا المتصوّر، صامتاً (**بمقدار ما كان ماركس صامتاً، يجب التنويه بهذا، وإن كانت المعالجة النقدية التي ينزلها ماركس بهذه المتصوّرات المجرّدة للطبيعة وللإنسان بوصفه إنساناً تبقى غنيّة ومخصّبة**).

---

1 - O.C.P. 336.
2 - O.C.P. 373.

ويزعم فوكوياما عندما يريد أن يتكلّم عن هذا "الإنسان الطبيعي" أنه يلجأ إلى جدل "**غير مادي تماماً**" وناتج عما يسميه "**فيلسوف النسق الجديد الذي يسمى هيغل – كوجيف**". ومن هنا يبدو الحادث المصطنع الذي يقترحه علينا واهناً جداً (**بالمعنى الفرنسي كما بالمعنى الإنكليزي لهذه الكلمة**) إلى درجة أننا نَعدُل عن تكريس زمن طويل له هذا المساء. وبعيداً عن سذاجته الفلسفية يجب أن يُعالَج بالضبط وكأنه حادث اصطناعي ومونتاج عرضي يجيب عن طلب لكي يطمئنه، ولقد نقول تقريباً: إنه يستجيب إلى توصية. فهو مدين بنجاحه من غير ريب إلى هذا الغموض المطمئِن وإلى هذا المنطق الانتهازي "**للخبر السعيد**" الذي يمرّره في الوقت المناسب كبضاعة مهرَّبة.

ويبدو أنه، على الرغم من كل هذا، لن يكون من العدل ولا حتى من الأهمية أن يُتّهم فوكوياما بهذا الحظ المقسوم لكتابه. إذ من الأفضل أن يسأل المرء نفسه لماذا أصبح هذا الكتاب، مع الخبر السعيد الذي يزعم أنه يحمله، مثلاً للحظر الإعلامي، ولماذا انتشر بكثرة في كل الأسواق الإيديولوجية لعَالَم غربي قلق؟ فالناس يتهافتون عليه، كما تتهافت ربة البيت على السكر والزيت، عندما تكون ثمة بقية مع الإشاعات الأولى للحرب. فلماذا هذا التضخيم الإعلامي؟. وكيف غدا خطاب من هذا النوع يبحث عنه أولئك الذين لا يتغنّون بنصر الرأسمالية الليبرالية وتحالفها المعدّ سلفاً مع الديمقراطية إلا لكي يستتروا، وإنهم لَيَستترون أولاً من أنفسهم. فهذا النصر لم يكن في أي وقت مضى في وضع حرج، ولم يكن مُهَدَّداً، وهشاً، لا بل فاجع من وجهة نظر معينة، وحدَادي في العمق كما هو الآن. وإنه حدادي لِمَا يزال طيف ماركس يمثّله اليوم، إذ إن المقصود هو التأخر بشكل احتفالي ومهووس (**وإنها لجملة ضرورية في عمل حدادي غير ناجح، كما يرى فرويد**)، ولكنه حدادي في ذاته بشكل افتراضي أيضاً. فحين نخفي كل هذا الفشل وكل هذه التهديدات، إنما نريد أن نخفي الطاقة – قوة وافتراضاً – لما نسميه المبدأ، ولما

سنسميه في إطار صورة السخرية نفسها، روح النقد الماركسي. وإن هذه الروح النقدية الماركسية التي تبدو اليوم ضرورية أكثر من أي وقت مضى، سنحاول أن نميّزها من الماركسية بوصوفها أنطولوجيا، ونسقاً فلسفياً أو ميتافيزيقياً، وبوصفها "مادية جدلية"[1]، ومن الماركسية

---

1 - ثمة كتاب رائع من نواح عديدة. وقد علمت به للأسف بعد أن كتبت هذا النص. وإنني لأجد أن "إيتين باليبار" تذكر فيه بأن عبارة "الجدلية المادية" لم يستعملها ماركس ولا إنغلز بحرفيتها (فلسفة ماركس، الاكتشاف. ١٩٩٣ . ص٤). ولذا فإن من بين كل المساهمات الثمينة لكتاب يؤول التاريخ الماركسي بشكل مكثّف جداً وينقله عن مواضعه (وخاصة الماركسية الفرنسية للسنوات العشر الأخيرة)، سأقف بيانياً على تلك التي تهمني هنا من قريب: ١- ثمة ضرورة تدعو المرء كي يأخذ في حسبانه الحافز الكامن وراء "الأمر" الصادر عن ماركس (الكلمة تعود بانتظام، ص ص١٩، ٢٠، ٢٤، إلى آخره). ٢- هناك موضوع العَالَم "المسحور" بوصفه عَالَماً لقيم السوق (ص٥٩ وما بعدها)، وهو يقوم حول "محسوس فوق المحسوس" (سنتكلّم عنه فيما بعد). ٣- وهناك فئة وشيك الحدوث — سواء تمثّل ذلك بعقيدة المسيحي بعودة المسيح أم لا، ولكنه مفارق اليوتوبيا — (ص ص٣٨، ٣٩، ٦٩، ١١٨)، وخاصة فئة "الانتقال"، وهي فئة "استشفها ماركس" بوصفها "صورة سياسية لما "لا يكون معاصرة" للذات في الزمن التاريخي، ولكنه يبقى مسجلاً به في المؤقّت" (ص١٠٤). (عن "الانتقال" واللامعاصرة، انظر ص ص ٥٠-٥١). وبالطبع فإنه ليس من خلال ملاحظة تسجل في الدقيقة الأخيرة، يستطيع المرء أن يجري نقاشاً أو أن يجد اتفاقاً. ولكي نبدأ بفعل هذا، يجب ضبط ما أقوله هنا تحت مظلة هذه الكلمات عن الفلسفة أو عن أنطولوجيا ماركس (وهذا ما يبقى مفكّكاً في هذه الفلسفات الكاذبة) مع ما تقدّم به باليبار في "فلسفة ماركس": "لا توجد ولن توجد أبداً فلسفة ماركسية" (ص٣). ويجب ألا يمنع هذا "البحث [...] عن فلسفات ماركسية" (ص٧). فما أسميه هنا الفلسفة أو الأنطولوجيا عند ماركس، لا تنتمي بالضبط إلى حيز أو إلى مستوى العبارات التي حلّلتها باليبار. فرسميات الخطاب حيث تقود، لا تتطلّب إنشاء طويلاً ودقيقاً. ولكني أتمنى أن تكون مثل هذه الرسميات مقروءة على الأقل في الحالة الضمنية. كما أتمنى أن تكون كذلك في مبحث مبسط وأولي كهذا المبحث.

بوصفها مادية تاريخية أو بوصفها منهجاً، ومن الماركسية المدمّجة في أجهزة الحزب، والدول أو في التنظيم العمالي العَالَمي. ولكننا سنميّزها أيضاً مما نستطيع أن نسميه على النحو سريع "التفكيك". فهو هنا لم يعد على كل حال نقداً، فالأسئلة التي يطرحها على النقد جميعاً وحتى على الأسئلة جميعاً لم تكن قط في وضع المطابقة ولا في وضع تتعارض فيه بنظام مع شيء كالماركسية، ومع الأنطولوجيا أو مع النقد الماركسي.

وإذا كان ثمة خطاب من نموذج خطاب فوكوياما يؤدي بفعالية دور التشويش ودور الإنكار المضاعف للحداد الذي ننتظره منه، فذلك لأنه يقوم بجولة عامة يؤديها بمهارة بالنسبة إلى بعضهم وبغلاظة بالنسبة إلى بعضهم الآخر: فهو من جهة يمنح الثقة لمنطق الحدث التجريبي الذي يحتاج إليه عندما يتعلّق الأمر بالهزيمة النهائية للدول الماركسية كما يُقال وبكل ما يمنع الوصول إلى الأرض الموعودة لليبراليات الاقتصادية والسياسية، ولكنه من جهة أخرى ينزع الثقة باسم المثالية العابرة للتاريخ والطبيعة عن منطق هذا الحدث نفسه، التجريبي كما يقال. ولقد وجب عليه أن يفاجئه لكي لا يضع في مصلحة هذه المثالية ومتصوّرها ما ينقضهما تحديداً بشكل قاسٍ جداً: وبكلمة نقول: إن "الشر" هو كل ما لا يسير سيراً حسناً في الدول الرأسمالية وفي الليبرالية، وذلك في عَالَم تسيطر عليه قوى، سواء تعلّقت بدول أم لا، ترتبط هيمنتها بهذه المثالية التي يُزّعَم أنها عابرة للتاريخ أو طبيعية (**ولنقل بالأحرى مُطبَّعة**)، وسنقول كلمة بعد قليل عن شخصيات عظيمة تمثّل الحالة السيئة للعَالَم اليوم. وأما ما يخص دوران لعبة المرور بين التاريخ والطبيعة، بين التجريبية التاريخية وصورية العلوم الإلهية، بين الواقع المزعوم للحدث والمثالية المطلقة للتطوّر الليبرالي، فلا يمكن إيقافها إلا انطلاقاً من فكر جديد أو من تجربة جديدة للحدث، ومن منطق آخر لعلاقتها بالشَبَحية. وإننا لنروم مقاربة هذا الأمر فما بعد. ولكننا نستطيع أن نقول: إن منطق هذه الجِدّة لا يتعارض مع قدمية الأكثر قدماً.

ولكنْ، لمرة أخرى أيضاً، يجب على المرء ألا يكون مُجحِفاً مع هذا الكتاب. فإذا كانت مثل هذه الكتب لا تزال ساحرة، فإن تفكّكها، وإن بدائيتها المحزنة في بعض المرات، ليؤديان دور الإشارة إلى عرض من المطلوب التنبه إليه جيداً. فهما إذ يوقظان انتباهنا إلى جغرافية سياسية ذات رهانات إيديولوجية تتعلّق باللحظة الراهنة، وينشرانها على مقدار السوق الثقافية العَالَمية، فلهما الفضل بتذكيرنا بهذا التعقيد المغالط للتاريخ والذي أشرت إليه آنفاً. ألا فلنحدِّد. إذا كانت كل مواضيع النهاية **(نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، صورة "الإنسان الأخير"، قد دخلت إلى مرحلة ما بعد الماركسية)** تشكّل جزءاً من الثقافة الأولية لفلسفات جيلي، وذلك منذ بداية عام ١٩٦٠، فإننا لسنا اليوم مع تكرارها البسيط والجامد. ذلك لأنه صحيح أيضاً أنه لم يكن الاستنباط ممكناً في هذا الحدث العميق، وبصورة أقل إنه لم يكن ممكناً تأريخ ذلك الحدث الآخر، وتلك السلسلة من الحوادث الجارية التي لمّا تحلّل بعد، والتي جاءت بعد ثلاثة عقود، وبإيقاع لا يستطيع أحد في العَالَم أن يحسبه مقدَّماً، كما لا يستطيع أحد أن يتوقعه قبل عدة شهور سابقة. (**في عام ١٩٨١، عندما سجنتني السلطة في براغ حينئذ، كنت أقول لنفسي بشعور ساذج ليقين تام: تستطيع هذه البربرية أن تدوم قروناً**). وإن هذه الواقعية هي التي يجب أن يكون مُفكَّراً فيها، ولكنها هي التي تقاوم بصورة أفضل ما نسميه المفهوم، وإلا يكن ذلك فالفكر. وإننا لن نفكّر فيها ما دمنا نتّكل على المعارضة البسيطة (**مثالية، آلية أو جدلية**) للحضور الفعلي للحاضر الواقعي أو للحضور الحي وظلّه الشَبَحي، وما دمنا نتّكل على التعارض القائم بين الفعلي وغير الفعلي، أي ما دمنا نتّكل على زمانية عامة أو على زمانية تاريخية مصنوعة من السلسلة المتعاقبة لأزمنة في الحاضر متطابِقة مع نفسها وهي بنفسها معاصِرة.

إن هـذه البلاغيـة الجديـدة منطلقـة وقَلقـة في وقـت واحـد، مُوَسوسـة ومحزونـة. ولقـد تكـون غالبـاً فاحشـة في مَرحهـا. ومـا دامـت هـي كـذلك فإنها تضطرّنا إذن إلى مساءلة الوقائعيـة الـتي تسجل نفسها في الانزياح بـين اللحظـة الـتي تعلـن فيهـا نهايـة مـا محتمـة عـن نفسـها، وبـين الانهيـار الفعلـي للـدول أو للمجتمعـات الكلاّنيـة الـتي أعطـت لنفسـها صـورة ماركسية. فـزمن الكمـون، هـذا الـذي لم يستطع أحد أن يتمثّله، وبصورة أقـل أن يحـسبه مقـدّماً، لـيس هـو فقـط وسـطاً زمنيـاً. وإن أي تـاريخ موضـوعي ومتجـانس للأحـداث، لـن يعـرف الـسبيل إلى قياسـه. فثمـة مجموعـة مـن التحـوّلات المتعلّقـة بمختلـف الأنظمـة (**وخاصـة التحـولات التقنيـة – العلميـة – الاقتـصادية – الإعلاميـة**) تتجـاوز المعطيـات التقليديـة للخطـاب الإعلامـي، كمـا تتجـاوز معطيـات الخطـاب الليـبرالي المعترَض عليه. وحتى إذا كنا قد ورثنـا مـن بعـض المصادر الجوهرية لكـي نعتزم التحليل، فيجب الاعتراف بادئ ذي بدء بأن هـذه التحـوّلات تـشوّش الأنساق الأنطولوجية للدراسات اللاهوتية أو الفلسفيات التقنيـة بوصـفها نظـيراً. وإنهـا لتـزعج الفلـسفات الـسياسية والمتـصوّرات الديمقراطيـة الجارية. ثم إنها لتضطر المرء أن يعيد النظر في كل العلاقات بـين الدولـة والأمة، بين الإنسان والمواطن، بين الخاص والعام، إلى آخره.

وإنـه لـيكمن هـا هنـا فكـر آخـر عـن التاريخانيـة، ويـدعونا لكـي نكـون بعيداً عن المتصوّر الميتافيزيقي للتاريخ ولنهاية التاريخ، سواء كان مـشتقاً من هيغل أم من ماركس. وإننـا لنستطيع أن ننفذ هنـا بشكل ملحّ زمنيـاً مـا بعـد الكتابـة الكوجيفيـة عمّـا بعـد التـاريخ وعـن الحيوانـات المـا بعـد تاريخية. وهنا، يجب علـى المرء أن يتنبّه بالتأكيد إلى الباروكيـة البديعـة أحيانـاً، والمهرّجـة بـسذاجة عنـد كوجيـف في معظـم الأحيـان. غـير أن فوكوياما لا يفعله كفاية، حتـى ولـو كانـت الـسخرية في بعـض الإشـارات لم تفتـه تمامـاً. ولكنْ كان يجـب علـى المـرء أيضاً أن يحلّل بدقّـة عـدداً مـن

تمفصلات تاريخ الأحداث، كما كان عليه أن يحلّل منطق هذه الحاشية المشهورة والطويلة. فلقد ذهب كوجيف بنفسه إلى اليابان في عام ١٩٥٩، وأفصح لنا عن هذا فيما بعد الكتابة لهذه الملاحظة. (**هناك تقليد، ونوع من "الخصوصية الفرنسية" تتعلّق بالشخصيات القطعية حال العودة من رحلة استكشافية في بلد لا نتكلّم حتى لغته ولا نعرف عنه شيئاً تقريباً. ولقد سخر بيغي من قَبْلُ من هذا الخَطل عندما تجرّأ لانسون فأعطى الإذن لنفسه لكي يقوم برحلة إلى الولايات المتحدة تستغرق عدة أسابيع**). ولقد استخلص كوجيف إثر عودته من زيارة قام بها، بوصفه موظفاً كبيراً من موظفي المجموعة الأوروبية، بأن الحضارة اليابانية "ما بعد التاريخية" قد سلكت طرقاً متعارضة تماماً مع "الطريق الأمريكي". وإن السبب في ذلك ليعود إلى "التعاظم الخام" للشكلانية الثقافية في المجتمع الياباني. فلقد أعطت اليابان حينئذ لنفسها هذه التسمية بمرح عميق، ومجنون، وضالع في علم الحلول المتخيَّلة. وإذا كانت العبقرية لها فيه بكل تأكيد، فيجب مع ذلك أن نترك لها المسؤولية عنه. ولكنها لم تكن أقل تمسكاً بما يعدّ أكثر أهمية في نظرها، أي بتشخيصها الداخلي لما بعد التاريخ الأمريكي بالذات. ولقد كان عليها فقط أن تراجع بعض الأشياء في لوحة لا تُصدَّق وغير محتشمة: إنها لوحة الولايات المتحدة بوصفها "المرحلة النهائية «لشيوعية» ماركسية". غير أن ما يشك فيه كوجيف هو فكرة أن تمثّل هذه النهاية الأمريكية، إذا أمكن قول ذلك، الصورة النهائية للنهاية القصوى، أي "النهاية الهيغيلية الماركسية للتاريخ" بوصفه حاضراً وليس بوصفه مستقبلاً. وعندما راجع كوجيف أطروحته الأولى واعترض عليها، فقد وصل إلى التفكير بأنه ثمة نهاية أيضاً أكثر نهائية للتاريخ، وأكثر أخروية من النهاية السعيدة الأمريكية (**بل الكاليفورنية، كما يقول ذلك في مكان ما**)، وإن هذه النهاية ستكون الطرف الأكثر بُعداً

للتطـرّف اليابـاني (**في المنافسة بـين النظـامين الرأسمـاليين اللـذين ستكون الحـرب بينهما قد دُشّنت، وعلى هذا يجب ألا ننسى عصر الخراب الذري**). وكما يرى كوجيف، فإن المرحلة النهائية للشيوعية في الولايات المتحدة لما بعد الحرب تختزل الإنسان إلى الحيوانية. ولكنّ ثمة ما هـو أكثـر ظرافـة، وأكثـر "تعاظمـاً"، ثمـة "لا أكثـر تطرّفـاً" في نهايـة التاريخ، وسيمثّل ذلك فيما بعد في التاريخانيـة اليابانيـة. فهذه ستنتجح، بفضل "تعاظم" ثقافتها، في الاحتفاظ بإنسان ما بعد التاريخ إثر عودته إلى التطبيع الحيواني. ومع ذلك، ويجب أن نلحّ على هذا، فإنه على الرغم من التوبة التي جعلت كوجيف يفكّر، بعد الرحلة التي قام بها في عام ١٩٥٩، بأن اليابان ستذهب بعيداً أكثر، إذا جاز القول، في سباقها بعد نهاية التاريخ، إلا أنه لم يعد ليناهض وضعه عن عودة الإنسان عن الحيوانية في الولايات المتحدة بعد الحرب. ألا وإنه لوصف شاذ، وليس ذلك لأنه يُقارن البشر بالحيوانات، ولكنّ ذلك لأنه يضع في المقام الأول إنكاراً رصيناً ومتعاظماً في خدمة الآثار الباعثة على الشك. ولقد نرى مناسباً أن يقارنَ المرء تهوّر كوجيف بتعزيم أولئك الذين يتغنّون، مثل فوكوياما (**ولكنّ كوجيف لا يتغنّى**) "بعَالَمية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها نقطة نهائية للحكومة الإنسانية"، وبوصفها نصراً لرأسمالية "حلّت بنجاح" "قضية الطبقات"[1]، إلى آخره. فلماذا وكيف يستطيع كوجيف أن يفكّر بأن الولايات المتحدة قد بلغت "المرحلة النهائية «للشيوعية» الماركسية"؟ ماذا يظن، وماذا يريد أن يلاحظ؟ إن الامتلاك بوفرة لكل ما يمكن أن يسد الحاجة أو الرغبة: إلغاء الفرق بين الرغبة والحاجة يوقف كل تفريط، وكل اعوجاج قائم، في العمل على وجه الخصوص. فلا شيء يبعث الدهشة أن تجسّد مسبقاً نهاية هذا

---

1 – ذكر هذا ميشيل سوريا في بحثه "القوة، الثراء والإحسان"، وذلك في Lignes، "منطق الرأسمالية" عدد ١٨، كانون الثاني / يناير ١٩٩٣، ص ص ٢١ و٢٩.

الاعوجاج (للكائن "خارج الوصل") "حاضراً خالداً". ولكنْ ماذا عن الفرق القائم بين هذا التجسيد المسبق وما يمثله قبل حضوره بالذات؟.

"[...] عملياً [إن "عملياً" هو التوقيع القراقوزي العظيم لهذا القرار الحكيم]، إن كل أعضاء "مجتمع من غير طبقات" يستطيعون أن يمتلكوا فيه من الآن فصاعداً [١٩٦٤] كل ما يبدو لهم من غير أن يعملوا أكثر مما يقول لهم قلبهم. وما دامت الحال كذلك، فإن عدداً من الرحلات المقارنة التي تم تنفيذها (بين ١٩٤٨ و١٩٥٨) في الولايات المتحدة وفي الاتحاد السوفييتي قد أعطتني الانطباع بأنه إذا كان الأمريكيون يَبدون في صورة صينيين وروسيين قد اغتنوا، فإن هذا لأن الروس والصينيين ليسوا سوى أمريكيين مازالوا فقراء. وإنهم على كل حال ليسيرون في طريق اغتناء سريع. ولقد ذهبتُ إلى الاستنتاج بأن الطريقة الأمريكية في الحياة هي نوع الحياة الخاصة بفترة ما بعد التاريخ، وأنها تمثّل الحضور الحالي للولايات المتحدة في العَالَم، ذلك الحضور الذي يصوّر مسبقاً مستقبل "الحاضر الخالد" للإنسانية جمعاء. وهكذا، فإن عودة الإنسان إلى الحيوانية لتبدو ليس بوصفها إمكانية ستأتي، ولكنْ بوصفها يقيناً كان من قَبلُ حاضراً. غير أني بعد رحلة حديثة العهد (١٩٥٩) قمت بها إلى اليابان، قد غيّرت رأيي فيما يخص هذه النقطة"[1].

إن القراءة الماركسية الجديدة والقراءة الهايدغيرية الموازية لظاهراتية الروح التي قام بها كوجيف لتعد مهمة. فهل من معترِض؟ لقد قامت هذه القراءة بدور المخبر، وإنه لدور لا يُستهان به من عدة وجهات نظر، بالنسبة إلى جيل من المثقفين الفرنسيين الذين وُجدوا بالضبط قبل الحرب وبعدها. وإن الأشياء من هذا المنظور لتعد أكثر بساطة مما يقال عموماً. ولكنّ هذا ليس جدياً تماماً، أي إذا أردنا أن نقرأ الملاحظة المكتوبة وملاحظة ما بعد

---

1 – الكسندر كوجيف "مدخل إلى قراءة هيغل". "دروس عن فينومينولوجيا الذهن". منشورات غاليمار، ١٩٤٧، ص ص٤٣٦ – ٤٣٧.

النسخ لكوجيف بشأن ما بعد الماركسية بوصفها ما بعد التاريخ الإنساني، فيجب على المرء أن يشير إلى بعض النقاط على الأقل. أولاً، إن الجملة الأخيرة لهذه الملاحظة، والتي تعد أيضاً الأكثر غموضاً، لتبقى عبارة تقادمية. وإننا سنستشهد بها. فمن قرأها؟ فهي ربما تكون الافتتاحية الأكثر قهراً لما بعد المنسوخ هذا. وما كان ذلك كذلك إلا لأنها تحدِّد مهمة وواجبات بالنسبة إلى إنسان ما بعد التاريخ، منذ أن تصبح ما يسميه كوجيف إعادة صياغة الغربيين (**ويدخل الروس في هذا**) صياغة يابانية بالفعل وداخلة في حيز التنفيذ. فكوجيف يقول: "يجب على إنسان ما بعد التاريخ..." . فماذا يجب عليه؟ وهل الفعل "يجب" هو "يجب" أو هو "سوف يجب"؟ إنه مهما تكن كيفية هذا الواجب ومضمونه، وإنه مهما تكن ضرورة هذا التقادم، وحتى لو استدعى مجلدات في التأويل، فثمة "يجب" بالنسبة إلى المستقبل. وكذلك، مهما يكن غموضه، وإن كان غموض عبارة "يجب المستقبل"، فثمة مستقبل وثمة تاريخ، وربما هناك أيضاً بدء التاريخانية بالنسبة إلى إنسان ما بعد التاريخ، وذلك بعيداً عن الإنسان وبعيداً عن التاريخ كما تم تمثيلهما إلى الآن. ويجب علينا أن نلحّ على هذا التحديد، والسبب لأنه يفصح عن غموض جوهري، وعن التباس يبقى هو السمة القصوى للمستقبل: إنه مهما تكن صياغة هذا الواجب أو مضمونه، وهذه الضرورة، وهذا التقادم أو هذا الأمر، وهذا الضمان، وهذه المهمة، وإذن أيضاً هذا الوعد، وهذا الوعد الضروري، فإنه يجب هذا الـ"يجب" وهذا هو القانون. ونلاحظ أن هذه اللامبالاة بالمضمون ليست لامبالاة، ولا هي موقف اللامبالاة، إنها على العكس من ذلك. وإنها إذ تَسِمُ كل افتتاح للحدث وللمستقبل بوصفهما هكذا، فإنها تتحكّم إذن بالفائدة وبعدم اللامبالاة بأي شيء كان، وبأي مضمون على وجه العموم. وإنه لمن غيرها لن يوجد قصد، ولا حاجة، ولا رغبة، إلى آخره. ولذا، فإن قراءتنا لهذه اللامبالاة المفردة (**أي الاختلاف نفسه**) لن ترمي به في نص كوجيف. فهذا يتكلم. وإنها لتصف في

عينيه مستقبلاً يذهب إلى أبعد مما سميناه إلى الأبد التاريخ. ولذا، فإن هذه اللامبالاة بالموضوع قد تبدو شكلانية في الظاهر، ولكنّ ربما يكون لها الفضل في إعطاء المجال للتفكير بالشكل مجرّداً بالضرورة، والمتقادم، والمقرر، والمفروض في الضرورة الشكلانية الضرورية لإمكانه، وفي قانونه باختصار. وذلك لأنها هي التي تخلع كل حاضر خارج معاصرته لذاته. فأن يكون الوعد نابعاً من هذا أو من تلك، وأن يكون ثابتاً أو ألا يكون، أو أن يبقى غير ثابت، فثمة الوعد بالضرورة، وثمة التاريخانية إذن بوصفها ما سيأتي. وهذا ما نسميه "المسيحية من غير اعتقاد بالمسيح". ولذا، فإننا سنكتفي هنا لضيق في الزمن بأن نقرأ هذه الجملة التي تستوجب، في سياق آخر وعلى إيقاع آخر، من المرء أن يعطيها كل انتباهه التأملي الذي تستدعيه:

"إن المرء إذ يتكلم من الآن فصاعداً بشكل ملائم ليعني أن إنسان ما بعد التاريخ، مع كل ما هو معطى له، يجب عليه أن يتابع [**إننا لنؤكّد على الفعل "يجب" الذي يقود ثانية إلى شرط الإمكان المشترك بين شكلَي الضروري" يجب" و"سوف يجب"**] في عزل [**يؤكد كوجيف**] "الأشكال" عن "مضامينها"، كما يجب عليه أن يفعل ذلك ليس لكي يغيّر هذه المضامين بسرعة، ولكنّ لكي يتعارض هو بذاته [**يؤكد كوجيف**] بوصفه "شكلاً" مجرَّداً مع ذاته نفسها ومع الذوات الأخرى المنظور إليها بوصفها أي "**مضمون**" كان[1].

وهل من الممكن أن يعيد المرء قراءة نص كوجيف هذا بطريقة أخرى؟ وهل يمكن إخراجه من هذا التلاعب الذي يمارسه فوكوياما بصورة أقل (**والذي لا يهتم على كل حال بهذا الاستنتاج المعمّى**) من أولئك الذين يستغلونه؟ إن هذا النص، إذ صير إلى قراءته مع بعض معاني الخدعة الكوميدية، أي مع تلك التي يطالب بها كوجيف، إذن مع انتباه فلسفي أكبر، وسياسي أو ايديولوجي، فإنه سيقاوم. وربما سينجو من أولئك

---

1 - O.C.P. 437.

الذين يترجمونه ويعرضونه في أيام الأسبوع بوصفه سلاحاً للدعاية الفلسفية، أو بوصفه موضوعاً كبيراً من مواضيع الاستهلاك الإعلامي. ذلك لأن "**منطق**" الاقتراح المذكور آنفاً يستطيع أن يضمن بالتأكيد قانوناً، هو قانون القانون. وإن هذا القانون ليعني بالنسبة إلينا ما يلي: في المكان نفسه، وعلى التخوم نفسها، هنا حيث ينتهي التاريخ، وهنا حيث ينتهي متصوّر محدَّد للتاريخ، فإنه هنا تبدأ بالتحديد تاريخانية التاريخ، وهنا أخيراً يكون لها الحظ في أن تعلن عن نفسها وفي أن تعد نفسها. وهنا حيث ينتهي الإنسان، وينتهي متصوّر محدَّد للإنسان، فإنه هنا تبدأ الإنسانية المحضة للإنسان، للإنسان الآخر بوصفه آخر، أو هنا أخيراً يكون له الحظ في أن يعلن عن نفسه وفي أن يعد نفسه. هذا بشكل غير إنساني كما يبدو، أو بشكل مفارق للإنسانية. وحتى لو كانت هذه المقترحات أسئلة نقدية أو تفكيكية، إلا أنها لن تختزل نفسها إلى ترجمة الكتاب المقدَّس للجنة الرأسمالية بوصفها نهاية التاريخ.

(اسمحوا لي أن أذكّر ببعض الكلمات نوعاً من الإجراء التفكيكي، أو أن أذكر بذلك الذي اعتقدت أن من واجبي أن ألتزم به. وإنه ليقضي منذ البداية أن أشك بمتصوّر "**الكائن اللاهوتي**" — ولكنه يقضي أيضاً بالشك في "الآثار — الغائية للتاريخ — عند هيغل وماركس، أو حتى في الفكر العصوري لهايدغر. وليس ذلك لكي أعارض فيه نهاية التاريخ أو مفارقة تاريخانية، ولكنْ على العكس من هذا لكي أثبت أن هذا الكائن اللاهوتي — الآثاري — الغائي يغلق، ويحيد، وأخيراً يلغي التاريخانية. فهل المقصود من ذلك هو التفكير في تاريخانية أخرى — ليس في تاريخ جديد أو بصورة أقل ليس في "التاريخانية الجديدة"، ولكنْ بانفتاح آخر للوقائعية بوصفها تاريخانية سمحت بعدم التخلّي فيها، بل على العكس من هذا سمحت بفتح المنفذ لفكر إثباتي من أفكار الوعد المسيحي بالعودة والمحرّر بوصفه وعداً: بوصفه وعداً وليس بوصفه برنامجاً أو

قصداً كينونياً – غائياً أو غائياً – أخروياً. ذلك لأنه، بعيداً عن وجوب التخلي عن الرغبة التحريرية، يجب التمسك بها فيما يبدو أكثر من أي وقت مضى، وكما هي الحال بالنسبة إلى الفعل "يجب" الدائم. إذ ها هنا يكمن شرط لإعادة التسييس، وربما يكون شرطاً لمتصوّر سياسي آخر.

ولكنَّ الوعد والقرار في نقطة من النقاط، ونعني بها المسؤولية، فإنهما يدينان بإمكانهما إلى التردد الذي يبقى هو الشرط دائماً. وإن المراهنات العظيمة التي جئنا على تسميتها ببعض الكلمات إنما تعود إلى قضية ما نقصده مع ماركس وبعد ماركس، بالفعّالية، والأثر، والإجرائية، والعمل، والعمل الحي في تعارضهم المفترض لمنطق الطيف الذي يحكم أيضاً آثار الافتراضية والصورة، و"عمل الحداد"، والشبح، والخيال، إلى آخره. وكذلك تعود إلى ما نقصده بالعدل المطلوب منهم. ولكي نوجز هذا بكلمتين فإننا نقول: إن الفكر التفكيكي للأثر، وللتكرارية، وللتركيب الترميمي، وللزيادة، إلى آخره، ليذهب بعيداً عن هذا التعارض، وبعيداً عن الأنطولوجيا التي يفترضها. وهو إذ يسجل إمكانية الإحالة إلى الآخر، إذن يسجل قضية الغيرية والتنافر الجذريين، والاختلاف، والتقانة، والمثالية في حدث الحضور نفسه، وفي حضور الحاضر الذي يفصله بالأولوية لكي يجعله ممكناً (**لكي يجعله إذن مستحيلاً في تطابقه مع ذاته وفي معاصرته لها**)، فإنه لا يحرم نفسه من وسائل الاهتمام، أو من الاهتمام بآثار الشبح، والصورة، و"الصورة التركيبية"، وذلك لكي يتكلم في الشرعة الماركسية، والإيديولوجيا، وإن كانت هذه صيغاً غير معروفة جعلتها التقانة الحديثة تنبثق. ولهذا السبب، فإن مثل هذا التفكيك لم يكن ماركسياً قط، كما لم يكن غير ماركسي، وإن كان وفياً لبعض الأفكار الماركسية، أو إلى فكرة من الأفكار على الأقل، ذلك لأننا مهما فعلنا فلن نكرّر أبداً بما فيه الكفاية أنه ثمة أكثر من فكرة وهي متنافرة جميعاً.

الفصل الثالث

استنزافات

(لوحة لعالم من غير عمر)

"الـزمن خـارج الوصـل" . والعَـالَم ـِفي حالـة سـيئة. إنـه مُسْتَهْلَك، ولكنَّ استهلاكه لم يعد يحصى. الشيخوخة أم الشباب – إننا لم نعد نحصي. فالعَالَم لم يعد له عمر. وإن قياس القياس لينقصنا . وإننا لم نعد ننتبه إلى الاستهلاك، ولم نعد ننتبه إليه بوصفه عمراً واحداً ـِفي تقدّم التاريخ. فليس ثمة نضج، ولا أزمة، ولا احتضار. إذ هناك شيء آخر. فما يحدث إنما يحدث ـِفي العمر الزمني نفسه، وذلك لكي يحمل ضربة إلى النظام الغائي للتاريخ. وإن الذي يأتي حيث يظهر غير المناسب زمناً، إنما يصل ـِفي الزمان، ولكنه لا يصل ـِفي الوقت المحدَّد . إذ ثمة تضاد زمني. والزمن إنما يكون خارج الوصل. وهذا كله كلام مسرحي، إنه كلام هاملت أمام مسرح العَالَم، ومسرح التاريخ، ومسرح السياسة. فالعصر يقع خارج محاوره. وإن كل شيء ليبدو، بدءاً بالزمن، مختلاً، وظالماً أو معوجاً . فالعَالَم ـِفي حالة سيئة جداً، وإنه ليستهلك نفسه كلما تقدم ـِفي العمر، كما يقول ذلك أيضاً الرسام ـِفي افتتاحية تيمون آتينيز (المسرحية لماركس، أليس كذلك؟). وما كان ذلك كذلك إلا لأنه كان هذه المرة كلام رسام، فكأنه يتكلم عن شبح أو أمام لوحة – ?How goes the world "It wears, Sir, as it grows ونرى ـِفي ترجمة فرانسوا فيكتور هيغو: "الشاعر – لقد مضى زمن طويل لم أرَكم فيه. كيف حال العَالم؟. الرسام – إنه يستهلك نفسه يا سيدي كلما تقدّم ـِفي العمر".

إن هذا الاستهلاك ـِفي التوسع، وـِفي التصاعد، أي ـِفي عَالَمية العَالَم لا يمثل مسيرة صيرورة طبيعية، معيارية أو معيرة. وإنه ليس مرحلة من

مراحل التطوّر، أو أزمة إضافية، ولا أزمة في النمو لأن النمو هو الشر، وإنه لم يعد أيضاً نهاية للإيديولوجيات، وأزمة أخيرة من أزمات الماركسية أو أزمة جديدة من أزمات الرأسمالية.

إن العَالَم في حالة سيئة، واللوحة مظلمة، وإننا لنكاد نقول: إنها سوداء. فلنشكّل فرضية. ولنفترض أنه بسبب نقص في الوقت (**إن الطيف أو اللوحة، يمثّل دائماً نقصاً في الوقت**) نعتزم أن نرسم فقط، كما هو الرسام في تيمون داثينيس. لوحة سوداء فوق لوحة سوداء. علم قوانين التصنيف أو وقفة على الصورة. العنوان: "الزمن خارج الوصل" أو: "هذا الذي في حالة سيئة اليوم في العَالَم". وإننا لنترك لهذا العنوان التافه بشكله الحيادي، وذلك لكي نتجنَّب الكلام عن أزمة، فهو متصوّر غير كافٍ، وكذلك أيضاً لكي نتجنّب أن نقرّر بين الشر بوصفه عذاباً وبين الشر بوصفه خطأ أو جريمة.

إننا سنضيف، بهذا الخصوص، من أجل لوحة سوداء ممكنة، بعض العناوين الفرعية. ولكنْ أيها؟

إن اللوحة التي رسمها كوجيف عن حالة العَالَم وعن حالة الولايات المتحدة بعد الحرب لتستطيع أن تصدم مسبقاً. فالتفاؤل يتلوّن بالعلاقة. ولقد كان من الوقاحة أن يقول المرء حينئذ: إن "أعضاء مجتمع من غير طبقة ليستطيعون أن يمتلكوا فيه من الآن فصاعداً كل ما يبدو لهم حسناً، من غير أن يعملوا أكثر مما يقول لهم قلبهم". ولكنْ ماذا نفكر اليوم بالخفة الرصينة التي تقضي أن يغتني المرء بانتصار الرأسمالية أو الليبرالية الاقتصادية والسياسية، "وبعَالَمية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها نقطة نهائية للحكومة الإنسانية"، وبوصفها "نهاية قضية الطبقات الاجتماعية"؟. فأي وقاحة تصدر عن الوعي الجيد،

وأي إنكار موسوس يستطيع أن يجعل المرء يكتب، وإلا يكن ذلك فيعتقد أن "كل ما يعوق الاعتراف المتبادل بكرامة البشر، دائماً وفي كل مكان، كان التاريخ قد رفضه ودفنه"؟.*

لنشق أولاً، مؤقتاً وسعياً وراء الراحة، بالتعارض المنقضي عهداً بين الحرب الأهلية والحرب العَالَمية. وأما ما يخص الحرب فهل يجب أن نذكر بأن الديمقراطية الليبرالية ذات الشكل البرلماني قد كانت دائماً أقلية ومعزولة في العَالَم؟. وهل يجب أن نذكر بأنها لم تكن قط في مثل هذه الحالة من الخلل الوظيفي فيما نسميه الديمقراطيات الغربية؟. فالتمثيل الانتخابي أو الحياة البرلمانية ليس فقط مغلوطاً، كما مثَّل هذه الحال دائماً عدد كبير من الآليات الاجتماعية الاقتصادية، ولكنه يمارس نفسه بسوء أكثر فأكثر في فسحة شعبية عامة قلبتها بعمق الأجهزة التقنية – الهاتفية – الإعلامية، والإيقاعات الجديدة للأخبار وللاتصال، واستعدادات القوى التي تمثلها وسرعتها. ولكنْ قلبتها أيضاً، وفي النتيجة، طرق التملك الجديدة التي تنفذها، والبنية الجديدة للحدث وطيفيته التي تنتج (إنها تخترع، وتجدِّد، وتدشِّن، وتكشف، وتُحَدِّثُ، وتبين في الوقت نفسه، هنا حيث كانت سابقاً من غير أن تكون هنا: إن المقصود هنا هو متصوّر الإنتاج في علاقته مع الشبح). ولا يؤثر هذا التغير في الوقائع فقط، ولكنه يؤثّر في متصوّر مثل هذه "الوقائع"، أي في متصور الحدث نفسه. فلقد تغيرت العلاقة بين التشاور والقرار، كما تغير عمل الحكومة نفسه ولم يكن هذا في شروطه التقنية فقط، أو في زمنه، أو في فسحته وسرعته، ولكنْ في متصوّره من غير أن ننتبه إلى ذلك فعلاً. فلنتذكّر التغييرات التقنية، والعلمية، والاقتصادية التي قلبت

* آلان بلوم، ذكره ميشيل سوريا في Lignes (O C P 30)، وقد قال بالضبط إن بلوم قد كان أستاذ فوكوياما ومقرظه.

في أوروبا بعد الحرب العَالَمية الأولى البنية الطوبولوجية* للفسحة العامة وللرأي العام. وإنها لم تؤثر في هذه البنية الطوبولوجية فحسب، ولكنها بدأت تجعل الافتراض الطوبوغرافي إشكالياً. فليكن ثمة مكان، إذن ثمة جسد قابل للتعيين وقابل للتثبيت بالنسبة إلى الكلام، وبالنسبة إلى الشيء أو إلى المصالح العامة، وإنه ليضع، كما نقول غالباً، الديمقراطية الليبرالية، البرلمانية والرأسمالية في أزمة، فيفتح بهذا الطريق أمام ثلاثة أشكال كُلاّنية، كانت قد تحالفت بعد ذلك، وتقاتلت وتآلفت بألف صورة. ولقد اتسعت هذه التغييرات بشكل عشوائي اليوم. غير أن هذه السيرورة لم تعد تستجيب على كل حال للتوسع، هذا إذا كنّا نفهم من هذه الكلمة معنى النماء المتجانس والمتتابع. وإن الأمر الذي لم نعد نقيسه هو القفزة التي سبق أن أبعدتنا عن هذه السلطات الإعلامية التي غيرت في سنوات ١٩٢٠، أي قبل وجود الرائي، الفسحة العامة تغييراً عميقاً، وأضعفت إضعافاً خطراً السلطة وتمثيل المنتَخَبين، وقلصت حقل المناقشات، والمشاورات، والقرارات البرلمانية. ولقد نستطيع أن نقول: إنها شككت بالديمقراطية الانتخابية وبالتمثيل السياسي، تماماً كما عرفناها على الأقل حتى الآن. وإذا كان ثمة اتفاق في كل الديمقراطيات الغربية يقضي بعدم احترام السياسي المحترف، بل رجل الحزب بوصفه هكذا، فليس هذا فقط بسبب انعدام هذه الكفاية الشخصية، أو بسبب ذلك الخطأ أو عدم القدرة، أو بسبب تلك الفضيحة التي أصبحت الآن معروفة بصورة أفضل، ومتسعة، والتي أصبحت في الواقع منتَجة في معظم الأحيان، أو معدَّة سلفاً بوساطة سلطة إعلامية. وهذا ما يؤول إليه السياسي أكثر فأكثر، لا بل إنه ليصبح فقط شخصية من شخصيات التمثيل الإعلامي في اللحظة

* الطوبولوجيا: فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى لا بالنسبة إلى شكله أو حجمه (عن قاموس المنهل) (متر).

نفسها التي يجعله تغيير الفسحة العامة، بوساطة الإعلام، يفقد الجوهري من السلطة، لا بل من القدرة التي كان يمسك بها سابقاً بنى التمثيل البرلماني، وأجهزة الحزب التي تترابط فيها، إلى آخره. ومن هنا، فإن السياسي المحترف والمتسق مع النموذج القديم ليميل – مهما كانت قدرته الشخصية – اليوم لكي يصبح غير قادر. وإن السلطة الإعلامية نفسها لتتهم عدم قدرة السياسي التقليدي وتنتجها وتوسّعها في الوقت نفسه: فهي من جهة أولى، تسحب منه السلطة الشرعية التي كان يأخذها من الفسحة السياسية القديمة (**الحزب، البرلمان، إلى آخره**) ولكنها، من جهة أخرى، تضطره لكي يصبح صورة ظلية بسيطة، وإلا يكن ذلك فلعبة متحركة على مسرح البلاغة السمعية البصرية. ونحن نظنه ممثلاً سياسياً، وإنه ليغامر غالباً في ألا يكون أكثر من ممثل من ممثلي الرائي. وهذا أمر معروف جيداً*. ويجب علينا، فيما يخص

---

* ثمة مثلان حديثان، نأخذهما بسرعة من "الأخبار" في اللحظة التي كنّا نعيد فيها قراءة هذه الصفحات. وإننا لنقصد بكلامنا "خطوتين مغلوطتين" بحساب إلى حد ما، وما كان لهما أن تكونا ممكنتين تصوّراً من غير الإعلام والإيقاع الحالي للصحف.

١– لقد حاول وزيران أن يحولا قراراً حكومياً جارياً (وذلك بمبادرة صديق لهما). فتكلما في الصحافة (السمعية البصرية بشكل جوهري) عن رسالة زعما أنها "خاصة" (سرية، "شخصية" أو غير رسمية) كانا قد وجهاها إلى رئيس الحكومة، وإنهما ليأسفان أن فشي سرها على الرغم منهما. ومهما يكن من أمر، فإن رئيس الحكومة تابعهما من غير أن يخفي مزاجه السيئ، وقد تبعته الحكومة، وتبع البرلمان الحكومة.

٢– ثمة وزير آخر تابع للحكومة نفسها كان يتحدث مرتجلاً في حوار إذاعي فارتكب ما يشبه الخطأ، وقد كان ذلك ساعة الإفطار، فأثار ردة فعل عنيفة لدى البنك المركزي في بلد مجاور، وسيرورة سياسية دبلوماسية. ويجب علينا أن نحلّل أيضاً الدور الذي تقوم به بسرعة وسائل الإعلام وقدرتها في إطار سلطة مثل هذه المضارب – الفردي والعَالَمي – والذي يهاجم كل يوم هذه العملة النقدية أو تلك ويدعمها. فهواتفه وجمله الصغيرة في الرائي لتعد أثقل في الميزان من كل برلمانات العَالَم بخصوص ما نسميه القرار السياسي للحكومات.

الحرب العَالَمية أو الأهلية العَالَمية أن نذكّر أيضاً بالحروب الاقتصادية، والحروب القومية، وحروب الأقليات، والهيجانات العنصرية وكره الأجانب، والمجابهات العرقية، والصراعات الثقافية والدينية التي مزّقت أوروبا ذات الزعم الديمقراطي ومزّقت العَالَم اليوم؟ ثمة فيالق من الأشباح قد عادت، وجيوش من كل الأعمار، مختبئة تحت الأعراض العتيقة للعسكرية الموازية والمسلحة بما بعد الحداثة تسليحاً مفرطاً (**تقنية الإعلام، والحراسة الشاملة بوساطة الأقمار الصناعية، والتهديد النووي**). فلنسرع. إذ بعيداً عن هذين النموذجين من نماذج الحرب (**الأهلية والعَالَمية**) واللتين لم نعد نميز بين حدوديهما، فلنسوّر اللوحة بهذا الاستهلاك بعيداً عن الاستهلاك. ولنسمِ دفعة واحدة هذا الذي يغامر بجعل مسرح الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية أو الاجتماعية الديمقراطية تشبه الهلوسة الأكثر عمى والأكثر هذياناً، بل تشبه نفاقاً صارخاً أكثر فأكثر من خلال بلاغته الشكلية أو من خلال شرعية حقوق الإنسان. ولم يعد المقصود فقط هو تكديس "الشهادات التجريبية"، كما يقول فوكوياما، ولم يعد يكفي أن يشير المرء بأصبعه إلى كتلة الوقائع التي لا تدحض والتي تستطيع هذه اللوحة أن تصفها أو أن تندِّد بها. وإن السؤال الذي سيطرح باختصار شديد، لن يكون سؤال التحليل الذي على المرء والحال كذلك أن يجري في كل اتجاهاته، ولكنه سؤال التأويل المضاعف لقراء متنافسين، يبدو أن هذه اللوحة تدعوهم وتضطرنا إلى المشاركة. وإذا كان، بادئ ذي بدء، من المسموح به أن نسمي جروح "النظام العَالَمي الجديد" بكتابة برقية من عشر كلمات، فلربما نحظى بهذا.

١- إن البطالة عن العمل، هذا الخلل المحسوب إلى حد ما للسوق الجديدة، وللتقانات الجديدة، وللقدرة العَالَمية الجديدة، لتستحق من غير ريب، مثلها مثل العمل والإنتاج، اسماً آخر اليوم. وإنها لتستحق ذلك

وخاصة أن هاتفية العمل قد سجلت فيه عطاء يشوّش في وقت واحد مناهج الحساب التقليدية، والتعارض التصوري بين العمل وغير العمل، بين النشاط والاستخدام وعكسها . وإن هذا الخلل المنظَّم لمسيطَر عليه، ومحسوب، وآخذ صبغة اجتماعية في الوقت نفسه، أي إنه مرفوض في معظم الأحيان، وغير قابل للاختزال في التوقع، شأنه في ذلك شأن الألم نفسه، شأن ألم يتألم أكثر، وبشكل أكثر ظلاماً لأنه أضاع نماذجه المعتادة ولغته، منذ اللحظة التي لم يعد يعرف نفسه فيها باسم الكلمة القديمة للعطالة عن العمل في المسرح الذي سماه أمداً طويلاً . فوظيفة العطالة الاجتماعية، وعدم العمل أو العمل التحتي، إنما تدخل في هذا العصر الجديد . ذلك لأن "العطالة عن العمل الجديدة" لتشبه شبهاً قريباً العطالة عن العمل في أشكال تجربتها نفسها وحسابها، كما تشبه ما نسميه في فرنسا **"الفقر الجديد"** الذي يشبه الفقر.

٢- إن الإقصاء الجماعي لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة الديمقراطية للدول، وإن الطرد أو الاعتقال خارج الوطن لكثير من المنفيين، والمميّزين عنصرياً، والمهاجرين خارج الأرض المسماة أرض الوطن ليعلن بشكل مسبق عن تجربة جديدة للحدود وللهوية – قومياً أو مدنياً .

٣- إن الحرب الاقتصادية التي تشنها بلا هوادة بلدان المجموعة الأوروبية هي نفسها فيما بينها، وكذلك بينها وبين بلدان أوروبا الشرقية، وبينها وبين الولايات المتحدة واليابان، إن هذه الحرب تقود كل شيء، بدءاً بالحروب الأخرى، وذلك لأنها تقود إلى تأويل عملي وتنفيذ بلا منطق وغير متساوٍ للقانون الدولي. وثمة أمثلة كثيرة منذ عقد من الزمان.

٤- ثمة عجز في السيطرة على التناقضات ضمن متصوّر السوق الليبرالية، ومعاييرها، وواقعها (**مثل حواجز الحماية والمزاودات**

التدخلية للدول الرأسمالية من أجل حماية مواطنيها، بل من أجل حماية الغربيين أو الأوروبيين عموماً ضد اليد العاملة الرخيصة التي تعيش غالباً من غير حماية اجتماعية لا مثيل لها). فكيف يمكن لها أن تنقذ مصالحها الخاصة في السوق العَالَمية وهي تدعي حماية "مكتسباتها الاجتماعية"، إلى آخره؟.

٥- إن تفاقم الديون الخارجية، وتفاقم الآليات الأخرى الملحقة بها ليؤدي إلى تجويع جزء كبير من الإنسانية أو إلى إرغامها على اليأس. وإنهم ليميلون هكذا إلى إقصائه من السوق بينما يبحث هذا المنطق بالأحرى عن توسيعه. وإن هذا النموذج من التناقض ليحدث تغيّرات جغرافية، حتى عندما تبدو وقد أملاها خطاب التحويل الديمقراطي أو خطاب حقوق الإنسان.

٦- إن صناعة الأسلحة والاتجار بها (**سواء كانت هذه الأسلحة "تقليدية" أم كانت في قمة الصناعة التقنية الموجَّهة**) إنما هي أمور مسجَّلة في النظام الطبيعي للبحث العلمي، والاقتصادي، واجتماعية العمل للديمقراطيات الغربية. وإنه لم يعد بمقدورنا، إلا بثورة لا يمكن تصوّرها، أن نوقفها أو أن نبطئها من غير أن نخوض غمار مخاطر عظمى، بدءاً بتفاقم ما يسمى العطالة عن العمل. وأما تهريب الأسلحة فإنه، في الإطار (**المحدود**) حيث مازلنا نستطيع أن نميّزه من التجارة (**الطبيعية**)، يبقى الأول مكانة في العَالَم قبل تهريب المخدرات، والذي ليس هو عنه بغريب.

٧- إن توسّع (نشر) الأسلحة الذرية الذي تتعهده البلدان التي تقول: إنها تريد أن تحمي نفسها به، لم يعد ممكن الرقابة، وذلك كما كانت هي الحال زمناً طويلاً بوساطة بنى الدولة. وإنه لم يتجاوز فقط مراقبة الدولة، ولكنه تجاوز أيضاً مراقبة أي سوق معلن عنها.

٨- إن الحـروب العرقيـة الداخليـة (**وهـل كـان ثمـة حـروب أخـرى؟**) تتضاعف، يوجهها استيهام ومتصوّر باليان، واستيهام تصوري بدائي للأمة، وللدولة القومية، وللحدود، وللتراب، وللدم. فالقِدَمُ لم يعد شراً في ذاته. ذلك لأنه يحافظ من غير ريب على مصدر غير قابل للاختزال. ولكنْ كيف يمكن للمرء أن ينكر أن يكون هذا الاستيهام التصوري أكثر بطلاناً الآن منه في أي وقت مضى، إذا جاز القول، في الأنتوبولوجيا التي يفترضها بوساطة الانفكاك التقني الموجَّه؟. وإننا لنفهم الأنتوبولوجيا بوصفها بدهيات علم تربط بشكل غير قابل للانفصال القيمة الأنتولوجية للكائن الحاضر (**الضمير المجهول**) بوصفه، وبالتحديد المستقر والقابل لتمثيل موضع (رسم الأرض، والتراب، والمدينة، والجسد عموماً). ولكي تتسع سيرورة الانفكاك بشكل خارق، ومختلف أكثر فأكثر وتتسارع أيضاً أكثر فأكثر (**إنه التسارع الذي يتجاوز معايير السرعة التي شكلت إلى الآن الثقافة الإنسانية**)، فإنها لن تكون أقل من الأصل الأعلى، أي عتيقة مثل العتق الذي تزيله على الدوام. وإنها لتُعَدُّ على كل حال الشرط الإيجابي للاستقرار الذي تنعشه دائماً. فكل استقرار في مكان يمثل استقراراً أو تحضراً. وقد كان يجب أن يعطي الاختلاف المكاني، وفسحة التغيير الموضعي الحركة. كما كان يجب أن يعطي موضعاً ويعطي مكاناً. ومن هنا، فإن كل تأصيل وطني، مثلاً، يتأصَّل أولاً في الذاكرة أو في قلق شعب متنقِّل - أو قابل للانتقال و"خارج الوصل" لا يكون الزمن فقط، ولكنه يكون الفسحة، الفسحة في الزمن، أي المسافة.

٩- كيف يمكن إنكار السلطة المتنامية وغير القابلة للتحديد، أي السلطة العَالَمية، لهذه الدول - الأشباح، العظيمة التأثير والرأسمالية بحصر المعنى، والتي هي المافيا ورابطة المخدرات فوق كل القارات، بما في ذلك في الدول القديمة التي كانت تسمى الدول الاشتراكية للشرق

الأوروبي؟ إن هذه الحالات الشَّبَحية قد تسربت إلى كل مكان وابتُذلت، إلى درجة أنه ما عاد من الممكن التحقق منها بدقة. كما صار من غير الممكن أحياناً فصلها بوضوح عن السيرورات الديمقراطية (فلنفكر مثلاً بسلسلة تشرك ترسيمتها، وهي هنا برقية مبسطة، تاريخ المافيا السيسيلية وقد حاصرتها فاشية الدولة في عهد موسيليني. وهذا يعني إذن أن المافيا كانت ضمنياً حليفاً للحلفاء، وفي جانب الديمقراطية لطرفَي أمريكا، كما كانت في جانب إعادة بناء الدولة الديمقراطية المسيحية الإيطالية، والتي دخلت اليوم في صورة جديدة من صور رأس المال، والذي أقل ما يمكن أن نقول فيه: إننا لن نفهم منه شيئاً من غير أن ننظر بانتباه إلى سلالته). فكل هذه التسربات، تعبُر مرحلة "حرجة" كما يقال، وهذا ما يسمح لنا من غير ريب أن نتكلم عنها وأن نعلن عن تحليلها. ولقد غزت هذه الحالات الشبحية ليس فقط النسيج الاجتماعي الاقتصادي، ودورة المرور العامة لرؤوس الأموال، ولكنها غزت أيضاً مؤسسات الدول والمؤسسات المتداخلة مع الدول.

١٠- يجب بصورة خاصة، وخاصة جداً، أن نحلِّل الحالة الحالية للقانون الدولي ومؤسساته: فعلى الرغم من اكتمالية سعيدة، وعلى الرغم من تقدم مؤكَّد، فإن هذه المؤسسات العَالَمية تشكو على الأقل من حدّين. الأول، والأكثر جذرية منهما إنما يأتي من أن معاييرهما، وشرطهما، وتعريف مهمتهما يتعلق بنوع من الثقافة التاريخية. ونحن لا نستطيع أن نفصلهما عن بعض المتصورات الفلسفية الأوروبية، وخاصة عن متصور سيادة الدولة أو السيادة الوطنية والتي تبدو ثقافتها السلالية أفضل فأفضل، وبشكل ليس فقط نظرياً – قانونياً، أو تأملياً، ولكنْ بشكل واقعي، وعملي، ويومي بصورة عامة. وثمة حد آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأول: إن هذا القانون الدولي والمزعوم أنه عام إنما تسيطر عليه، أثناء تنفيذه، دول وطنية خاصة. وإن قدرتها التقنية – الاقتصادية والعسكرية

لتحضّر القرار دائماً وتطبقه، وهي التي تسيطر عليه بقول آخر. وإن الحال هو كما نقول في اللغة الإنكليزية: "إنها تصنع القرار". فثمة ألف مثل، حديث أو على الأقل حديث، سيطر بوفرة، سواء كان المقصود هو مشاورات الأمم المتحدة وقراراتها أم كان المقصود يتعلّق بتنفيذ هذه القرارات (تدعيمها): إن تفكك الدول، وانقطاعها، وتفاوتها أمام القانون، وإن هيمنة بعض الدول على القوة العسكرية لمصلحة القانون الدولي، هذا هو ما يجب التحقق منه سنة بعد سنة، ويوماً بعد يوم*.

إن هذه الوقائع لا تكفي لنزع أهلية المؤسسات الدولية. فالعدل يقضي، على العكس من هذا، أن نحيي فضيلة بعض من هؤلاء الذين يعملون باتجاه الكمال بغية تحرير المؤسسات التي لا يجب التخلّي عنها أبداً. ومهما كانت مثل هذه الإشارات غير كافية، وغامضة أو ملتبسة، فلنحي ذلك الذي يعلن اليوم بأنه مع التفكير بخصوص حق التدخّل أو التدخّل باسم ما ندعوه بغموض أو ما ندعوه نفاقاً في بعض الأحيان "إنسانياً"، محدّدين بذلك سيادة الدول ضمن بعض الشروط. فلنحي

---

* ويجب أن يضاف إلى هذا لا استقلال الأمم المتحدة اقتصادياً، سواء تعلّق الأمر بتدخلاتها الكبرى (سياسياً، واجتماعياً، وتربوياً، وثقافياً، وعسكرياً) أم تعلّق الأمر بتنظيمها الإداري. وما دام الحال كذلك، فيجب أن نعرف أن الأمم المتحدة تمر بأزمة مالية عظيمة. ذلك لأن الدول العظمى لا تدفع كل ما يجب عليها. والحل: إقامة حملة لجذب دعم رؤوس الأموال الخاصة، وإنشاء "المجمع" (جمعيات كبار قياديي الصناعة، والتجارة، والمال) ليكون مخصّصاً لدعم مع بعض الشروط المذكورة أو غير المذكورة – سياسة الأمم المتحدة تستطيع أن تذهب باتجاه مصالح السوق (وغالباً تكون هنا أو هناك، أو هنا بالأحرى بدلاً من هناك). وتجب الإشارة غالباً والتفكير بأن المبادئ التي تقود اليوم المؤسسات الدولية تتوافق مع مثل هذه المصالح. فلماذا، وكيف، وضمن أي حدود يفعلون هذا؟ ثم ماذا تعني هذه الحدود؟. هذا هو السؤال الوحيد الذي نستطيع أن نطرحه هنا في هذه اللحظة.

هذه الإشارات آخذين حذرنا مع اليقظة من التلاعب أو من الاستحواذ الذي يمكن لهذه المستجدات أن تصبح هدفاً لهما.

فلنعد الآن إلى المكان الأكثر قرباً من موضوع محاضرتنا. فالعنوان الثانوي "العَالَمية الجديدة" يُرْجَع إلى تغيّر عميق، ينسحب على ردح زمني طويل للقانون الدولي، ولمتصوراته، ولحقل تدخله. والحال كذلك بالنسبة إلى متصوّر حقوق الإنسان، فإذا كان قد تحدَّد ببطء خلال القرون وعبر كثير من الزلازل الاجتماعية – السياسية (سواء تعلّق الأمر بقوانين العمل أم تعلّق بالقوانين الاقتصادية، أم تعلّق بحقوق المرأة والطفل، إلى آخره)، فكذلك الحال بالنسبة إلى القانون الدولي. وقد كان عليه أن يوسِّع حقله وينوّعه إلى حد إدخال الحقل الاقتصادي والاجتماعي العَالَمي بعيداً عن سيادة الدول، وبعيداً عن الحالات الشبحية التي تكلمنا عنها منذ لحظة، وذلك لكي يكون على الأقل منطقياً مع فكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان التي ينادي بها. وما نقوله هنا، على الرغم من المظهر، ليس مضاداً لمفهوم الدولة: إن الدولة العظمى التي تستطيع أن تكون ضمن شروط معينة ومحدودة مؤسسة عَالَمية، ستستطيع أن تحدِّد دائماً الملكية وعنف بعض القوى الاجتماعية – الاقتصادية الخاصة. ولكننا من غير أن نوافق ضرورة على كل الخطابات (المعقَّدة على كل حال، والتطوّرية، والمتنافرة) ذات التقليد الماركسي الخاصة بالدولة وتملكها بوساطة الطبقة المهيمنة، والمتعلقة بالتمييز بين سلطة الدولة وجهازها، والمتحدِّثة عن نهاية السياسة، "نهاية السياسة" أو سقم الدولة[1] هذا من جهة، ومن غير أن

---

1 – انظر بهذا الخصوص كتاب إتيين باليبار "خمس دراسات عن المادية التاريخية"، منشورات ماسبيرو، ١٩٧٤ (وعلى وجه الخصوص الفصل "تصحيح البيان الشيوعي" والذي يتعلق بـ"نهاية السياسة"، "التعريف الجديد بالدولة"، و"ممارسة سياسية جديدة".

نشك كذلك من جهة أخرى في ذاتية الفكرة القانونية، فإننا مازلنا نستطيع أن نستلهم من "الفكر" الماركسي لكي ننددّ بالاستقلال القانوني المزعوم ولكي نندّد بلا هوادة بالمراقبة أو التفتيش الذي تقوم به السلطات العَالَمية بوساطة الدول الوطنية القوية، وبوساطة تمركز رأس المال التقني العلمي، وتمركز رأس المال الرمزي، وتمركز رأس المال المالي، وتمركز رؤوس مال الدولة، ورؤوس الأموال الخاصة. فثمة "عَالَمية جديدة" تبحث عن نفسها من خلال أزمات القانون الدولي، ولقد نددت من قبل بحدود الخطاب المتعلّق بحقوق الإنسان، والذي سيبقى غير ملائم، ومنافقاً بعض الأحيان، وشكلياً على كل حال، كما سيبقى غير منطقي مع نفسه مادام قانون السوق، و"الدَّيْن الخارجي"، والتفاوت في التطوّر التقني – العلمي، والعسكري، والاقتصادي تحافظ على تفاوت فعلي يساوي في بشاعته البشاعة الراجحة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، في التاريخ الإنساني: لم يسبق قط للعنف، وللتفاوت، وللإقصاء، وللجوع، وإذن للضغط الاقتصادي أن أثروا في هذا الكم من الكائنات الإنسانية في تاريخ الأرض والبشرية. فعوضاً عن التغني بمجيء المثالية الديمقراطية الليبرالية، وبالسوق الرأسمالي في بهجة نهاية التاريخ، وعوضاً عن الاحتفال "بنهاية الإيديولوجيات" ونهاية الخطابات التحررية الكبرى، يجب ألا نهمل أبداً هذه البدهية المرئية عيناً، والمصنوعة من عدد لا يحصى من الآلام الفريدة: ثمة كثرة من الرجال، والنساء، والأطفال، لا مثيل لها من قبل قد استُرقّت، وجوّعت أو قد اجتذت من الأرض. وإن أيّ تقدّم لم يسمح بتجاهل هذا، وبرقم مطلق. (**يجب علينا بشكل مؤقّت ولكنّ مع الأسف، أن ندع هنا المسألة جانباً، مع أنها لا تنفصل بالأحرى عمّا تصيره الحياة المسماة "حيوانية"، حياة "الحيوانات" ووجودهم في هذا التاريخ. فهذه المسألة كانت على الدوام خطرة، ولكنها ستصبح كذلك بكثافة محتّمة**).

إن "العَالَمية الجديدة" ليست هي فقط ذلك الذي يبحث عن قانون دولي جديد من خلال هذه الجرائم. إنها رباط قرابة، وألم، وأمل، وإنها لا تزال خفية، وسرية تقريباً، تماماً كما كان الحال حوالي ١٨٤٨، ولكنها غدت مرئية أكثر فأكثر – وإننا لنملك أكثر من علاقة على هذا. ثم إنها رباط في غير زمنه، وليس لها قانون، ولا لقب، ولا اسم، وإنها لتكاد تكون معلنة حتى وإن لم تكن سرية، وإنها من غير عقد، و"خارج الوصل"، ومن غير تنسيق، ومن غير حزب، ومن غير وطن، ومن غير أمة قومية (إنها عَالَمية قبل، وأثناء، وبعيدة عن أي تحديد قومي)، ومن غير مواطنية، ومن غير انتماء مشترك إلى طبقة. فما يُسمى هنا باسم العَالَمية الجديدة، إنما يكون ذاك الذي يدعو إلى صداقة تحالف من غير مؤسسة بين أولئك الذين ظلوا يستوحون على الأقل من فكرة واحدة من أفكار ماركس أو من أفكار الماركسية، وإن لم يعودوا من الآن فصاعداً يعتقدون بها، أو وإن لم يعتقدوا قط بالعَالَمية الاشتراكية – الماركسية، وبديكتاتورية البروليتاريا، وبالدور المسيحي – الأخروي للوحدة العامة لكادحي كل الدول (فهم يعلمون الآن أن ثمة أكثر من فكرة)، وذلك لكي يتحالفوا حول طريقة جديدة، عملية، وواقعية، حتى وإن لم يعد هذا التحالف يأخذ شكل الحزب أو العَالَمية العمالية، ولكنّ شكل نوع من أنواع المؤامرة المضادة في نقد (**بلاغة وممارسة**) دولة القانون الدولي، ونقد متصورات الدولة والأمة، إلى آخره: وقد كان من أجل إعادة تجديد هذا النقد وخاصة من أجل تجذيره.

ثمة على الأقل نهجان لتأويل ما سميناه "اللوحة السوداء"، فهناك الجروح العشرة، وهنالك الحدَاد والوعد الذي يشكل جزءاً منها وهو يتظاهر بأنه يعرضها أو يعدُّ نفسه منها. فكيف يمكن الاختيار بين هذين التأويلين المتنافسَين والمتعارضَين في الوقت نفسه؟. ولماذا لا

نستطيع أن نختار؟ ولماذا يجب علينا ألا نختار؟ هناك الوفاء لنوع من الفكر الماركسي في الحالتين: الواحد، هو هذا، وليس الآخر.

١- إن التأويل الأول، الأكثر كلاسيكية والأكثر تناقضاً في الوقت نفسه، سيبقى في المنطق المثالي لفوكوياما. ولكنه يبقى لكي يجذب من الكل نتائج أخرى. فلنقبل مؤقتاً الفرضية التي تقول: إن كل أمر سيئ الحال في العَالَم اليوم لا يقيس سوى الانزياح بين واقع تجريبي ومثال منظَّم، سواء حددنا هذا كما يفعل فوكوياما، أم صفينا المتصور وحوّلناه، فقيمة المثال وبدهيته لن يشوههما عدم الملاءمة التاريخية للوقائع التجريبية تشويهاً جوهرياً. ولذا فإن اللجوء إلى فكر معين من أفكار النقد الماركسي، حتى في هذه القضية المثالية، يبقى أمراً مستعجلاً ويجب أن يبقى ضرورياً إلى ما لا نهاية، وذلك لكي يندِّد بالانزياح ويقلل منه قدر الإمكان، وبذا يتطابق "الواقع" مع "المثال" من خلال سيرورة لا تنتهي بالضرورة. وإذا كنا نعرف أن نطابقه مع الشروط الجديدة، فإن هذا النقد الماركسي يستطيع أن يبقى خصباً، وإن تمثَّل القصد مثلاً في الطرق الجديدة للإنتاج، ولملكية السلطات، وللمعارف الاقتصادية والتقنية – العلمية، وللشكلية القانونية في الخطاب وفي ممارسات القانون القومي أو العَالَمي، ولقضايا المواطنية الجديدة وللجنسية، إلى آخره.

٢- سيخضع التأويل الثاني للوحة السوداء إلى منطق آخر. فبعيداً عن "الوقائع" وبعيداً عن "الشهادات التجريبية" المزعومة، وبعيداً عن كل ما لا يلائم المثال، فسيكون المقصود هو إعادة النظر في المتصوَّر نفسه لما يسمى المثال، وذلك في بعض محمولاته الجوهرية. وإن هذا ليمتد أيضاً إلى التحليل الاقتصادي للسوق، ولقوانين رأس المال، ولنماذج رأس المال (**المالية أو الرمزية، والطيفية إذن**)، وللديمقراطية البرلمانية، ولطرق التمثيل والانتخاب، وللمضمون المحدِّد لحقوق الرجل، والمرأة،

والطفل، وللمفاهيم العامة عن المساواة، والحرية، والأخوّة خاصة (**وهي القضية الأكثر إشكالية من بين كل القضايا**)، وللكرامة، وللعلاقات بين الإنسان والمواطن، وسيمتد هذا أيضاً، في مفاهيمه جميعاً، إلى مفهوم الإنسان (**وإذن إلى الإلهي والحيواني**)، وإلى المتصوّر المحدَّد للديمقراطية الذي يفترضه (**لن نقول هذا بالنسبة إلى أي ديمقراطية، ولا بالنسبة إلى الديمقراطية التي ستأتي**). وإذا كان الحال كذلك، فإن الوفاء لميراث الفكر الماركسي، حتى في هذه الفرضية الأخيرة، سيبقى واجباً.

هذان سببان مختلفان بهما يكون المرء وفياً للفكر الماركسي. ولقد نرى أنه يجب عليهما ألا يضاف الواحد منهما للآخر، ولكنْ يجب أن يتضافرا. وكذلك يجب أن يتداخل تلازمهما من خلال استراتيجية معقدة تخضع إلى إعادة تقدير مستمر. إذ لن تكون هناك إعادة تسييس، كما لن تكون هناك سياسة مختلفة. وإنه لمن غير هذه الاستراتيجية، فإن كل واحد من هذين السببين سيستطيع أن يؤدي إلى الأسوأ، بل إلى أسوأ من الشر، إذا أمكننا قول ذلك، أي إلى نوع من المثالية القدرية أو الأخروية المجرّدة والدغمائية أمام شر العَالَم.

فأي فكر ماركسي يكون هذا إذن؟. إنه لمن السهل على المرء أن يتصوّر لماذا لا نجعل المسرة للماركسية، وبصورة أقل لا نجعلها للمذاهب الأخرى، ملحّين بذلك على الفكر الماركسي. ويكون ذلك خاصة إذا عنينا خاصة بأننا نقصد أن نفهم الأفكار بصيغة الجمع وبمعنى الأطياف، الأطياف في غير وقتها التي لا يجب طردها، ولكنْ يجب فرزها، ونقدها، والاحتفاظ بها على مقربة من الذات، وتركها تعود. وبالطبع، فإن مبدأ الانتخاب الذي يجب أن يقود وأن يراتب بين "الأفكار"، يجب علينا ألا نخفي على أنفسنا أبداً بأنه سيقوم بإقصاء قدري بدوره. وإنه سيدمّر، وهو يرعى يقظاً، هؤلاء الأجداد وليس سواهم، وفي هذه اللحظة بدلاً

من لحظة أخرى. وإن هذه اليقظة ستولد أشباحاً جدداً، وسيكون ذلك نسياناً (**مذنباً أو بريئاً، لا يهم هنا**) وسقوط حق أو قتلاً. إنها ستفعل ذلك باختيار كانت قد أنجزته بين الأشباح، وللأوفياء لها بين الخُلّص إليها، أي ستفعل ذلك إذن قائلة للأموات: إنه قانون النهاية، وقانون القرار والمسؤولية بالنسبة إلى وجودات منتهية تمثل الأحياء – الميتين الوحيدين، والذين من أجلهم يكون للقرار، وللاختيار، وللمسؤولية معنى، وهو معنى محتّم عليه أن يجرّب المتردّد. ولهذا، فإن ما نقوله هنا لن يسرّ أحداً. ولكنْ من ذا الذي لم يقل قط إنه يجب على أي أحد ألا يتكلّم أبداً، وألا يفكّر أو يكتب لكي يدخل المسرة على أحد؟. ويجب على المرء أن يمتلك سوء فهم بالغاً لكي يتعرّف في الحركة التي نخاطر بها هنا إلى نوع من الانضمام المتأخر للماركسية. غير أنه من الصحيح أنني سأكون اليوم هنا، الآن، أقل فقداناً للحس من أي وقت مضى إزاء نداء الظرف الطارئ، أو إزاء النقيض، تماماً كما سأكون إزاء أسلوب فجائية أكثر ظهوراً وأكثر استعجالاً منه في أي وقت مضى. وإني لأكاد أكون قد سمعت قولهم: "هل هذا هو وقت الترحيب بماركس!". أو إنهم ليقولون: "لقد حان الوقت!"، و"لماذا في هذا الوقت المتأخّر؟". أنا أعتقد بالفضيلة السياسية للمعاصرين. فإذا لم يكن لمعاصر ما ثمة حظ، محسوب إلى حد ما، في أن يأتي في الوقت المحدَّد، فإن غير المناسب لاستراتيجية ما (**سياسية أو أي شيء آخر**) ليستطيع، حينئذ، أن يشهد أيضاً على العدل، وأن يحمل شهادة، على الأقل، على العدل المُطالب به والذي قلنا عنه في الأعلى: يجب عليه أن يكون معوجّاً، ولا يختزل إلى الانضباط والقانون. ولكنَّ مثل هذا لا يعد هنا الحافز القطعي، ولذا يجب أخيراً إحداث قطيعة مع تبسيطية هذه الشعارات. وما هو مؤكّد، هو أنني لست ماركسياً. ولنتذكر أن ثمة من قال هذا منذ زمن طويل، ولقد روى عنه إنغلز كلمة الروح. وهل يجب على المرء أن يطلب الإذن من ماركس

لكي يقول: "لست ماركسياً"؟. ثم بماذا نعرف عبارة ماركسية؟. ومن يستطيع أن يقول أيضاً: "إنني ماركسي"؟.

إذا تابع المرء استلهامه من جانب من جوانب الفكر الماركسي، فإنه سيكون وفياً لهذا الذي جعل من الماركسية على الدوام أولاً من حيث المبدأ، نقداً جذرياً، بل إجراء جاهزاً لنقده الذاتي. وإن هذا النقد ليبتغي لنفسه أن يكون مبدئياً ومفتوحاً بوضوح على تحوّله الخاص، وعلى إعادة تطوّره، وعلى تجدد تأويله الذاتي. وإن مثل هذا «الابتغاء — الذاتي» ليتجذَّر بالضرورة، ذلك لأنه سائر في تربة ليست نقدية بعد، حتى وإن لم تكن ليست بعد، نقدية بشكل مسبق. وتعد هذه الذهنية أكثر من أسلوب، وإن كانت أسلوباً هي أيضاً. وإنها لترث من فكر الأنوار الذي يجب عدم التخلّي عنه. فنحن نميّز هذه الذهنية من الذهنيات الماركسية الأخرى، تلك التي تشدها إلى جسد مذهب ماركسي، وإلى شموليته النسقية المزعومة، الميتافيزيقية أو الأنطولوجية (**وكذلك إلى "المنهج الجدلي" أو إلى "الجدلية المادية"**)، وإلى متصوّراتها الأساسية عن العمل، وعن طرق الإنتاج، وعن الطبقة الاجتماعية، والتي تشدها في النتيجة إلى كل تاريخ أجهزتها (**المُسقَطة أو الواقعية: الحركات العمالية العَالَمية، ديكتاتورية الطبقة الكادحة، الحزب الواحد، الدولة، وأخيراً بشاعة الكلاّنية**). وما كان ذلك كذلك إلا لأن تفكيك الأنطولوجيا الماركسية، ولنقل هذا كما يقوله "الماركسي الجيد"، لا يهاجم فقط الطبقة النظرية التأملية للمدونة الماركسية، ولكنه يهاجم كل من يربطه بمفصل التاريخ الأكثر واقعية لأجهزة الحركة العمالية العَالَمية واستراتيجياتها. وليس هذا التفكيك، في التحليل النهائي، إجراء منهجياً أو نظرياً. فهو ليس غريباً على الحدث سواء كان ذلك في ممكنه أم كان ذلك في تجربة المستحيل التي كوّنته دائماً: إنه غريب فقط بالنسبة إلى مجيء ما يحدث. ولقد قال لي بعض الفلاسفة الروس في موسكو منذ

عدة سنوات: إن الترجمة الأنسب بالنسبة إلى كلمة "بروسترويكا" هي أيضاً كلمة "التفكيك".

بالنسبة إلى هذا التحليل، الكيميائي ظاهراً، فإنه سيعزل في النهاية الفكر الماركسي الذي يكون من الأفضل أن يبقى المرء له وفياً وهو يفصله عن كل أفكاره الأخرى التي سنعترض عليها مبتسمين، ربما، لأنها تجمع كل شيء تقريباً. وسيكون سلكنا الناقل هذا المساء هو مسألة الشبح.. فكيف عالج ماركس نفسه الشبح، ومتصوّر الشبح، والطيف أو الخيال العائد؟. وكيف حدَّده؟. وكيف ربطه أخيراً بالأنطولوجيا من خلال كثير من التردد، والتوتر، والتناقض؟. وما وثاق الشبح هذا؟ وما رابط هذا الرابط، ورابط هذه الأنطولوجيا مع المادية، والحزب، والدولة، والصيرورة الكلانية للدولة.

إن النقد، والدعوة إلى النقد الذاتي العَالَمي، إنما يكون أيضاً في التمييز بين الكل وبين الكل تقريباً. فإذا كان ثمة فكر للماركسية التي لن أكون أبداً مستعداً أن أتخلّى عنها، فإنه لن يكون فقط الفكرة النقدية أو وضعية الاستفتاء (**يجب على التفكيكية الناتجة عنه أن تتماسك فيه حتى ولو علمت أيضاً أن السؤال لن يكون الأخير ولن يكون الكلمة الأولى**). إنه بالأحرى نوع من التأكيد المحرَّر، والاعتقاد بالعودة، أي إنه نوع من تجربة الوعد التي نستطيع أن نحاول تحريرها من كل دوغمائية وحتى من كل حتمية ميتافيزيقية — دينية، ومن كل عقيدة تؤمن بالعودة. فالوعد يجب أن يَعِدَ بالتنفيذ، أي ألا يبقى "روحياً" أو "مجرداً"، ولكنّ أن ينتج حوادث، وأشكالاً جديدة للفعل، وللممارسة، وللتنظيم، إلى آخره. فأن يُحْدِث المرء قطيعة مع "الشكل الحزبي"، أو مع هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدولة، أو العَالَمية، فهذا لا يعني التخلّي عن كل شكل من أشكال التنظيم العلمي أو الفعّال. وما يهمنا هنا هو العكس من هذا بالضبط.

وعندما نقول هذا، فإننا نتعارض مع اتجاهين مهيمنين: إننا نتعارض من جهة أولى مع إعادات التأويل الأكثر يقظة في الماركسية والأكثر حداثة لدى بعض الماركسيين (**وخاصة الفرنسيين، وأولئك الذين تجمّعوا حول التوسير**) الذين اعتقدوا بالأحرى أن من واجبهم أن يحاولوا فصل الماركسية عن كل غائية أو عن كل أخروية تؤمن بالعودة (**ولكنّ قصدي تحديداً هو تميز هذه من تلك**). وإننا لنتعارض، من جهة أخرى، مع التأويلات المضادة للماركسية التي تحدّد اعتقادها الأخروي المحرّر الخاص بإعطائه مضامين أنطولوجية غائية وقابلة للتفكيك دائماً. فالفكرة التفكيكية التي تهمني هنا، قد دعت دائماً إلى عدم اختزال التأكيد، أي الوعد إذن، تماماً كما دعت إلى عدم تفكيك فكرة ما عن العدل (**منفصلة هنا عن القانون***).

وإن مثل هذه الفكرة لا تستطيع أن تعمل من غير تبرير المبدأ لنقد جذري لا ينتهي ولا يتناهى (**نظري وعملي كما يُقال**). وينتمي هذا

* عن هذا الفرق بين العدل والقانون، فإني أسمح لنفسي أن أحيل إلى كتاب "قوة القانون" (ص١٥ – ملاحظة ١). وإن ضرورة هذا التمييز لا تؤدي إلى الطعن في كفاءة الجانب القانوني، وفي خصوصيته، وفي مقاربته الجديدة التي يستدعيها اليوم. وإن مثل هذا التمييز ليبدو لا غنى عنه ومقدّماً على كل إعداد. ويكون هذا خاصة في الأماكن التي نتحقق فيها ممّا نسميه اليوم "الفراغات القانونية"، وذلك بهدوء تقريباً، تماماً كما لو أن المقصود هو الإتمام من غير إعادة التأسيس رأساً على عقب. وليس ثمة ما يفاجئ عندما يكون المقصود هو "ملكية الحياة"، وميراثها، والأجيال (وإن هذه لقضايا علمية، وقانونية، واقتصادية، وسياسية للهندسة الجينية الإنسانية، وللعلاج الجيني ولزرع الأعضاء، وللأمهات الحواضن، وللأجنة المتجمّدة، إلى آخره). فأن يظن المرء بأن المقصود هو ملء "الفراغ القانوني" بهدوء هنا حيث يكون المقصود هو التفكير بالقانون، وبقانون القانون، وبالحق والعدل، وكذلك الظن بأنه يكفي إنتاج "بنود قانونية" جديدة من أجل "حل قضية"، فإن هذا سيكون تماماً كما لو أننا نوكل الفكر الأخلاقي إلى مجلس أخلاقي.

النقد إلى حركة تجربة مفتوحة على المستقبل المطلق لما سيأتي، أي على تجربة هي غير محدَّدة بالضرورة، مجرّدة، جدباء، متروكة، معروضة، معطاة إلى انتظارها للآخر وللحدث. وإننا لا نزال نستطيع أن نجد لها في شكلانيتها البحتة، وفي عدم التحديد الذي نتطلبه، شيئاً من القرابة الجوهرية مع نوع من الفكر القائم على الاعتقاد بالعودة. وإن ما نقوله هنا أو هناك عن الملكية التي لم تعد ممتلكَة (**وهذا تناقض جذري مع "رأس المال" ومع الملكية أو التملك، وذلك مثل كل المتصوّرات التي تتعلق بهذا الأمر، بدءاً بالذاتية الحرة، أي إذن بدءاً بالتحرّر الذي ينتظم في هذه المتصوّرات**) لا يبرِّر وجود أي قيد. ذلك لأن العبودية ترتبط بالملكية.

إن بادرة الوفاء هذه لنوع من أنواع الفكر الماركسي، هي مسؤولية تقع، من حيث المبدأ بالتأكيد، على أي كان. بينما العَالَمية الجديدة إذ تستحق بالكاد اسم الأمة، فإنها تنتمي إلى الغفلة. ولكنَّ هذه المسؤولية تبدو اليوم، على الأقل في حدود الحقل الثقافي والأكاديمي، عائدة بشكل إلزامي أكثر، ولنقول لكي لا نقصي أحداً: إنها عائدة بالأولية وبشكل مستعجل إلى أولئك الذين قاوموا في العقود الأخيرة نوعاً من الهيمنة الدوغمائية، بل قاوموا الميتافيزيقا الماركسية بكل أشكالها السياسية أو النظرية. وإنها لعائدة بصورة خاصة أيضاً إلى أولئك الذين صمَّموا أن يتصوَّروا هذه المقاومة وأن يمارسوها من غير أن يتنازلوا عن الكياسة في سبيل إغراءات رجعية، ومحافظة أو محافظة جديدة، مضادة للعلم أو ظلامية، أي عائدة إلى أولئك الذين لم ينقطعوا عن التصرّف نفاقاً، ولعَلّيَ أجرؤ فأقول تصرفوا تكتيكياً باسم الأنوار الجديدة في سبيل القرن القادم. ولقد تصرفوا من غير أن يتخلّوا عن المثالية الديمقراطية وعن التحرر، محاولين بالأحرى التفكير فيها ووضعها موضع التنفيذ.

إن المسؤولية ستكون هنا، لمرة إضافية أيضاً، هي مسؤولية الوارث. وإن كل البشر فوق الأرض جميعاً هم اليوم، بمعنى من المعاني، ورثة ماركس والماركسية سواء أرادوا ذلك وعلموه أم لا. وهذا يعني أنهم، لنقل هذا في هذه اللحظة، ورثة الفرادة المطلقة لمشروع – أو لوعد – ذي شكل فلسفي وعلمي. وإن هذا الشكل هو شكل غير ديني من حيث المبدأ، وذلك بمعنى إيجابي. وهذا الشكل ليس أسطورياً، وإنه إذن ليس قومياً – وذلك لأنه بعيداً عن التحالف نفسه مع شعب مختار، ليس ثمة جنسية أو قومية غير دينية أو أسطورية، ولنقل بمعنى واسع: ليست "صوفية". ويبقى شكل هذا الوعد أو هذا المشروع شكلاً فريداً بالفعل. وإن حدوثه ليكون في آن واحد حدوثاً فريداً، وكلياً، ولا يمحى. وإنه بقول آخر، لا يمحى إلا بالإنكار وإلا من خلال مجرى عمل الحِداد، الذي لا يستطيع إلا أن ينقل أثر الصدمة من غير أن يمحوها.

وليس هناك أي سابقة لمثل هذا الحدث. ففي كل التاريخ الإنساني، وفي كل تاريخ العَالَم والأرض، وفي كل ما يمكننا أن نعطيه اسم التاريخ عموماً، قد ارتبط مثل هذا الحدث (**فلنكرِّر إنه خطاب له شكل فلسفي – علمي يدعي القطيعة مع الأسطورة، والدِّين، و"التصوّف" القومي**) للمرة الأولى وبشكل غير قابل للفصل، بأشكال عَالَمية للتنظيم الاجتماعي "**حزب ذو دعوة شمولية، حركة عمالية، دولة اتحادية، إلى آخره**"). وقد كان كل ذلك باقتراح متصوّر جديد للإنسان، وللمجتمع، وللاقتصاد، وللأمة، وعدد من المتصورات للدولة ولزوالها. وإنه مهما كان تفكيرنا بهذا الحدث، وبالفشل المريع أحياناً لما كان مرهوناً هكذا، وبالكوارث التقنية الاقتصادية أو البيئية، وبالفساد الكلاني الذي حصل (**فساد كان يقول عنه بعضهم منذ زمن طويل: إنه ليس فساداً، ولا انحرافاً مرضياً وعرضياً، ولكنه الانتشار الضروري لمنطق جوهري وحاضر منذ الولادة، إنه انتشار لاعوجاج أصلي – ولنقل فيما**

يخصنا، وبشكل مختصر جداً، ومن غير أن نناقض هذه الفرضية: إنه أثر المعالجة الأنطولوجية لطيفية الشبح)، ثم إنه مهما كان تفكيرنا بالصدمة التي يمكنها أن تنجم في ذاكرة الإنسان، فإن هذه المحاولة الفريدة قد حدثت. وإنها وإن لم يُكتب لها البقاء، على الأقل في شكل تعبيرها، وإنها وإن كانت قد سارعت نحو حاضر مضمون أونطولوجي، فثمة وعد مسيحي بالعودة، وإنه لنموذج جديد كان قد سجل سمة افتتاحية وفريدة في التاريخ. وسواء أردنا أم لا، فمع بعض الوعي الذي نملكه، نرى أننا لا نستطيع ألا نكون الوارثين. ذلك لأنه ليس ثمة إرث لا يتضمن نداء للمسؤولية. فالميراث هو تأكيد دائم للدين، ولكنه تأكيد نقدي، وانتقائي، واصطفائي. وإنه لهذا السبب، فقد ميّزنا بين عدد من الأفكار. وإننا إن سجلنا في عنواننا الثانوي تعبيراً غامضاً "دولة الدَّيْن"، فقد أردنا أن نعلن بالتأكيد عن عدد من المواضيع التي لا مفرّ منها، ولكننا أردنا أن نعلن قبل كل شيء عن دَيْن لا يُمحى ومُعْسِر إزاء الأفكار التي تسجلت في الذاكرة التاريخية باسم ماركس الخاص وباسم الماركسية. وإن هذا الدَّيْن، حتى هنا حيث لم يكن معترفاً به، وحتى هنا حيث يبقى وعياً مضمراً أو منكَراً، فإنه يظل في حيز التنفيذ، وخاصة في الفلسفة السياسية التي تبني ضمنياً كل فكر بخصوص الفلسفة.

فلنقف، بسبب نقص في الوقت، عند حدود بعض السمات. وسنقف من ذلك مثلاً عند ما سميناه التفكيك من خلال ما كانت مبدئياً صورته في العقود الأخيرة، وهذا يعني تفكيك ميتافيزيقات الخاص، والمركزية العقلية، واللسانيات العلمية، وفقه اللغة، والهداية أو إزالة ترسب الهيمنة المستقلة للغة (**إنه تفكيك ينشأ من خلاله متصوّر آخر للنص أو للأثر، ولتقانتهما الأصلية، وللتكرار، وللإضافة الترميمية، ولكنْ أيضاً للخاص ولما كان مسمى الملكية المزالة**). ولقد كان مثل هذا

التفكيك مستحيلاً ولا يمكن التفكير فيه في فسحة سابقة على الماركسية. فالتفكيك، في نظري على الأقل، لم يكن له معنى وفائدة إلا بوصفه تجذيراً، أي بوصفه أيضاً ضمن تقاليد نوع من الماركسية، ونوعاً من الذهنية الماركسية. لقد كان هذا التجذير الجاذب للماركسية والذي كان يسمى التفكيك (**والذي كان فيه، كما سجل بعضهم ذلك، نوع من المتصور الاقتصادي للاقتصاد الاختلافي وللملكية المزالة، بل للهبة، فاضطلع بدور تنظيمي، مثل متصور العمل المرتبط بالاختلاف ويعمل الحدّاد عموماً**). وإذا كانت هذه المحاولة حَذِرة وشحيحة، ولكنها نادراً ما كانت سلبية في استراتيجية مراجعها المأخوذة من ماركس، فذلك لأن الأنطولوجيا الماركسية، وتسمية ماركس، والشرعية كما يراها ماركس على نحو ما تفتيشية متينة جداً. فهي تبدو ملتحمة باستقامة، وبأجهزة، وباستراتيجيات أقل خطأ فيها لم يكن فقط لأنها كانت، بوصفها هكذا، محرومة من مستقبل، ومحرومة من المستقبل نفسه. فنحن من لفظ الالتحام نستطيع أن نفهم الانضمام المصطنع ولكنّ المتين، والذي كوّن حدثه نفسه كل تاريخ العَالَم منذ قرن ونصف القرن، وكوّن إذن كل تاريخ جيلي.

ولكنّ التجذير يكون دائماً مديناً لهذا الذي يجذّره[1]. وإنه لهذا السبب قد تكلمت عن الذاكرة وعن التقاليد الماركسية للتفكيك، وعن

---

1 – ولكنّ ماذا يعني جذر؟. إنه ليس أفضل الكلمات. فهو يفصح عن حركة لكي يذهب بالتأكيد بعيداً أكثر، ولكي لا يتوقف. ولكنّ ملاءمته تقف عند هذا الحد. فالمقصود هو القيام بفعل شيء آخر بالأخرى وليس المقصود هو "التجذير"، وذلك لأن الرهان هو رهان الجذر بالضبط ورهان وحدته المفترضة. وكذلك لن يكون المقصود هو التقدم أيضاً في عمق التجذير، الأساسي أو الأصلي (السبب، المبدأ) بإحراز خطوة أكثر في الاتجاه نفسه. وإننا سنحاول بالأحرى أن نأتي إلى هنا حيث تستدعي الترسيمة الأساسية للأصل أو للجذر، وفي إطار وحدتها الأنطولوجية،

الذهنية الماركسية. ويجب أن نضاعف هذه الأمثلة وأن نصطفيها، ولكنْ الوقت ينقصنا.

وإذا كان عنواني الثانوي يحدّد "حالة الدَّيْن"، فهدفه أن نجعل متصور الحالة إشكالياً، سواء كتب لفظ الحالة بحرف كبير أم لا. وسنتبع في ذلك ثلاث طرق.

وكما هي في متابعتها لقيادة النقد الماركسي، قضايا وإجراءات شكلانية، وتأويلات سلالية لم تكن قد استخدمت بما فيه الكفاية في هذا الذي يهيمن على الخطابات التي تدعي بأنها ماركسية. فهي غير موجودة كفاية في موضوع الكلام ولا في النتيجة. وما كان ذلك كذلك إلا لأن انتشار المسائل لهذه الشكلانيات ولهذه المساءلات يؤثر تقريباً في كل الخطاب تأثيراً ليس نظرياً كما يقال. وإن الرهان الذي نستخدمه هنا مثل خيط هادٍ، وهذا يعني المتصور أو ترسيمة الشبح، ليعلن عن نفسه منذ زمن طويل، وباسمه، ومن خلال إشكاليات عمل الحداد، والمثالية، والصورة، والإيماء، والتكرار، والأمر المضاعف، و"الرباط" المزدوج، والتردد بوصفه شرطاً للقرار المسؤول، إلى آخره.

وربما يكون هنا المكان لكي نشير إليه: لقد دعت العلاقات بين الماركسية والتفكيك، وذلك منذ بداية سنوات ١٩٧٠، إلى مقاربات مختلفة على كل الأصعدة، والتي هي غالباً متعاضة أو لا يختزل بعضها في بعض، ولكنها عديدة. وإنها لعديدة جداً بشكل يفوق استطاعتي في إنصافها هنا، وفي الاعتراف بما أدين لها. فهناك المؤلَّفات التي صنعت موضوعها الخاص (مثل مؤلف ميكائيل ريان "ماركسية وتفكيك" منشورات "Johns Hopkins University Press"، 1982. أو مؤلف جان ماري "مات الماركس"، منشورات غاليمار، ١٩٧٠، وإن الجزء الأخير منه، على الرغم من عنوانه "مرحباً ماركس"، فإنه قد شاء لنفسه أن يكون في وقت واحد "تفكيكياً" وأقل سلبية مما يتركه فعل الوفيات. ويمكن لعنوان هذا الكتاب أن يُقرأ بوصفه رداً على كتاب جان ماري بنوا بعد الزمن الذي أخذه أو تركه للظرف الطارئ، أي للشبح). وإلى جانب هذا، يجب التذكير بعدد كبير من البحوث التي يستحيل إحصاؤها هنا (وخاصة بحوث Th.lewis, Th.keenan, J.J.Grousx, M. Sprinker, G. Spivak, A Parker, B. Martin, C. Mailabou, S.Weber, A. Warminski.

"أولاً"، لقد ألمحنا بما فيه الكفاية، ولذا فنحن لن نقوم "حالة" الدين مثلاً بالنسبة إلى ماركس والماركسية، وذلك كما نعد بياناً أو تحقيقاً وافياً وبشكل ثابت وحسابي. ونحن لن نضع هذه الحسابات في اللوحة. فقد نجعل من أنفسنا محاسبين بالتزام ينتقي ويؤول، ويوجه، وبشكل عملي وأدائي، وبقرار يبدأ باتخاذ نفسه بوصفه مسؤولية في أفخاخ الأمر المضاعف سابقاً، والمتغاير، والمتناقض، والمنقسم — إذن بوصفه ميراثاً سيحفظ بسره دائماً، وبسر الجريمة، سر صانعها نفسه. السر الذي يقول لهاملت:

أنا لأبيكَ الروح
كتب عَلَيَّ أن أتيه في الليل زمناً،
وكتب عَلَيَّ أن أصوم النهار في سجن اللهيب
ما دامت أخطاء حياتي السود،
لن تفنى. ولو لم أكن مُرغَماً
ألا أكشف أسرار سجني
لاستطعتُ أن أصنع لك قصة[1].

---

1 – هاملت، مشهد ١، مقطع ٥، ترجمة إيف بونفوا ص٦٠. إننا لا نعرف فيما إذا كانت "الأخطاء السود" و(جمهرة الجرائم) التي حدثت في حياته أو لم تحدث هي له. وربما يكون هنا سر عبارة "أسرار سجني" الممنوع على الملك أن يكشف عنها. إنها انتصارات في الهاوية، فالإيمان، ونداءات القسم، والأوامر، والدسائس التي تتضاعف حينئذ — كما في كل مسرح شكسبير الذي كان مفكراً كبيراً وشاعراً من شعراء القسم — تفترض بالتأكيد وجود سر، وبعض الشهادات المستحيلة التي لا تستطيع ويجب ألا تعرض نفسها في اعتراف ما، وبصورة أقل في برهان ما، وفي مسرحية يقينية، أو في عبارة إثباتية من نموذج س تكون هي ب. ولكنَّ هذا السر يحتفظ أيضاً بالسر عن بعض التناقضات المطلقة بين تجربتين من تجارب السر: لقد قلت لك: إنني لا أستطيع أن أقول، وإني لأقسم على ذلك، وهذه هي جريمتي الأولى واعترافي الأول. وإنه لاعتراف من غير اعتراف. وإنهم لن يقصوا أي أحد آخر، صدقني.

يبدو أن كل شبح هنا يأتي ثم يأتي من الأرض كرَّة أخرى. وإنه ليأتي مثل سر خفي (**الدُبال والدمال، القبر والسجن السردابي**)، وذلك لكي يرجع إليها، كما لو أنه يمضي إلى الأدنى أكثر، نحو المتواضع، والرطب، والُمهان. ويجب علينا هنا أن نمر، نحن أيضاً، أن نمر صامتين، قريباً من الأرض، مثل عودة الحيوان: ليس مثل صورة الخلد العجوز، ولا مثل القنفذ، ولكنْ بتحديد أكثر مثل "خنزير بري قلق" تستعد روح الأب لكي تعزّمه باستخراج "شعار خالد" له "أذنان من لحم ودم".

"ثانياً"، ثمّة دَين آخر. إن كل قضايا الديمقراطية، والخطاب الشامل عن حقوق الإنسان، ومستقبل الإنسانية، لن تعطي مجالاً إلا لحجج شكلية، جيدة التفكير وخبيثة، ما دام "الدَّين الخارجي" لم يُعالَج مواجهةً، وبشكل مسؤول، ومنطقي، وبطريقة منظَّمة قدر الإمكان. فتحت هذا الاسم أو تحت هذه الصورة الشعارية، يكون المقصود هو الفائدة، وأولاً فائدة رأس المال عموماً. وإنها لفائدة تستحوذ، في نظام العَالَم اليوم، أي في السوق العَالَمية، على كتلة بشرية واقعة تحت نيرها وبشكل جديد من أشكال العبودية. ويجري هذا الأمر ويرخص به دائماً في الأشكال المتعددة للدول أو في الأشكال المتداخلة للتنظيم بين الدول. وما دام الحال كذلك، فإننا لن نعالج قضايا الدَّين الخارجي هذه – وكل ما يكنّيه هذا المتصوّر – من غير روح النقد الماركسي على الأقل، نقد السوق، والمنطق المتعدِّد لرأس المال، وكل ما يربط الدولة والقانون الدولي بالسوق.

"ثالثاً" وأخيراً، وفي النتيجة، يجب أن تتناسب فترة من التبدل المصيري مع إنشاء عميق ونقدي لمتصوّر الدولة، الدولة القومية، وللسيادة الوطنية، وللمواطنية. وإنها ستكون مستحيلة من غير المرجعية

الحذرة والنسقية إلى إشكالية ماركسية، وإلا فإلى استنتاجات ماركسية عن الدولة، وعن سلطة الدولة، وعن جهاز الدولة، وعن أوهام استقلالها القانوني في نظر القوى الاجتماعية الاقتصادية، ولكنْ أيضاً عن الأشكال الجديدة لسقم أو بالأحرى لإعادة تسجيل، ولإعادة تحديد للدولة في فسحة تهيمن عليها أكثر، والتي لم تهيمن عليها قط على كل حال من غير اقتسام.

الفصل الرابع

باسم الثورة

المترسة المضاعفة

(دنس "دنس دنس تاريخ الأشباح")

كانَ في حزيران / يونيو ١٨٤٨، فلنسرع القول، ثمة حدث منفرد، وقد كان من غير الممكن تقريباً تصنيفه في فلسفة التاريخ. (...) ولكنْ ماذا كان في الحقيقة حزيران ١٨٤٨؟. لقد كان ثورة قام بها الشعب ضد نفسه. وإذا كان هذا هكذا، فليكن من المسموح به إذن إيقاف انتباه القارئ لحظة على المتراسَين الفريدين تماماً واللذين تكلّمنا عنهما منذ هُنيهة (...). إنهما إنجازان رائعان مخيفان من أعمال الحرب الأهلية. (...) كان متراس القديس أنطوان ضخماً جداً (.....) الهدم. ويستطيع المرء أن يقول: من بنى هذا يمكنه أن يقول: من هدم هذا؟. كان كبيراً وكان صغيراً. لقد كان الهوة التي حاكتها الفوضى بسخرية في المكان. (...) كان هذا المتراس مجنوناً (...) مختلاً وحياً. وكما من ظهر حيوان كهربائي، كانت تخرج لألأة من الصواعق. وكانت روح الثورة تغطي بغيمها هذه القمة، حيث يزمجر صوت الشعب الذي يشبه صوت الإله. وتصاعدت عظمة غريبة من هذه الصدمة الهائلة للأنقاض. لقد كانت ركاماً من النفايات، وكانت سينا.

وكما قلنا في الأعلى، كانت تهاجم ماذا باسم الثورة؟

الثورة.

كان يقوم هذا المتراس في العمق ويصنع من الشارع مقراً لكيس. إنه جدار ثابت وهادئ، فلا يُرى فيه أحد، ولا يُسمع فيه شيء، ولا صرخة، ولا ضجة، ولا نَفَس. لقد كان رمساً.

(...) لقد كان رئيس هذا المتراس مهندساً أو شبحاً.

(...) كان متراس القديس أنطوان صخبَ الرعد، وكان متراس المعبد الصمت. وكان هناك بين هذين المتراسين فرق بين الرائع والمشؤوم. كان الأول يشبه الشرق، ويشبه الثاني القناع.

وحتى لو قبلنا أن ثورة حزيران / يونيو الهائلة والمظلمة كانت مكونة من غضب ولغز، فإننا لنشعر أن التنين كان وراء المتراس الأول، وأن أبا الهول كان وراء الثاني.

فماذا نفعل في الهوية إن لم نتحدَّث؟

ثمة ستة عشر عاماً محسوبة في التربية التحتية للتمرد. وإن حزيران / يونيو ١٨٤٨ ليعرف أكثر من حزيران / يونيو ١٨٣٢.

(...) لم يكن ثمة رجال في هذا النضال الجحيمي. إذ لم يكونوا عمالة ضد جبارين. وإن هذا ليشبه ميلتون ودانتي أكثر مما يشبه هومير. إذ كان ثمة شياطين يهاجمون، وأطياف يدافعون.

(...) ثمة صوت جاء صارخاً من العمق الأكثر ظلاماً للمجموعات (...) أيها المواطنون، فلنتأكَّد من الجثث. (...) لم يعرف أحد اسم الرجل الذي تكلم هكذا. (...) إنه هذا الكبير المجهول الذي يختلط دائماً بالأزمات الإنسانية والمكونات الاجتماعية (...). فبعد أن أصدر الرجل المجهول مرسوماً "بالتأكد من الجثث"، ثم تكلَّم وأعطى عبارة الروح العامة، صدرت من كل الأفواه صرخة غريبة في رضاها ورعبها، مأتمية في معناها ومنتصرة في نبرها:

- **عاش الموت! لنبقَ هنا.**
- **قال أنجولراس: لماذا جميعاً؟**
- **جميعاً! جميعاً!**

فيكتور هيغو: البؤساء.

أطياف ماركس: يُلزم عنوان هذه المحاضرة أن يتكلَّم المرء أولاً عن ماركس، عن ماركس نفسه، وعن وصيته أو عن ميراثه، وعن الطيف، هو ظل ماركس، وعن الشبح الذي ارتفعت أصوات كثيرة اليوم تتوسَّل عودته. وإنما كان ذلك كذلك، لأن هذا يشبه التعزيم. وكذلك بسبب الاتفاق أو التعاقد المبرَم بين عدد كبير من المواضيع السياسية التي تكتب في بنود واضحة إلى حد ما وسرية أيضاً (فالمقصود دائماً هو الفوز بمفاتيح السلطة أو الاحتفاظ بها)، ولكنْ أولاً لأن مثل هذا التعزيم مقدَّر لكي يُعزِّم. ومن هنا، يجب طرد الطيف سحرياً، وتعزيم العودة الممكنة لسلطة يُنظَر إليها على أنها شريرة في ذاتها والتي تتابع تهديدها الشيطاني بملازمة القرن.

مادام مثل هذا التعزيم يُلح اليوم، بإجماع أصم، لكي يبقى الذي مات، كما يقول، ميتاً، فها هو يوقظ الشك. إنه يوقظنا هنا حيث يريدنا أن ننام. فلنأخذ الحذر إذن: فربما لا تكون الجثة قد ماتت، قد ماتت بالبساطة التي يحاول التعزيم أن يُوهم بها. فالتواري يبدو دائماً هنا، وإن ظهوره ليس عبثاً. وإنه لا يفعل عبثاً. ولنفترض أنه يمكن التعرّف إلى هوية الجثة، فنحن نعرف اليوم أكثر من أي وقت مضى أن الميت يجب أن يعمل. وأنه يجب عليه أن يصنع العمل أكثر من أي وقت مضى. وثمة طريقة لإنتاج الشبح، هي نفسها طريقة لإنتاج شبحي. وكما في عملية الحداد بعد الصدمة، يجب على التعزيم أن يتأكد أن الميت لن يعود: يجب عمل كل شيء بسرعة، وذلك لكي تبقى جثته معروفة الموقع، في مكان أمين، وفي تفكك هنا بالذات حيث دُفن، بل حيث حُنّط كما نحب أن نفعل ذلك في موسكو. بسرعة، فثمة قبر صغير نمتلك مفاتيحه! وإن هذه المفاتيح ليست شيئاً آخر سوى مفاتيح السلطة التي أراد التعزيم أن يعيد بناءها بعد موت ماركس. وإننا نتكلّم بعلانية أكثر عن "نزع المزلاج". فمنطق المفتاح الذي أملْتُ أن أوجه فيه الخطاب الرئيس،

كان هو سياسة منطق للصدمة ولطوبولوجيا الحداد. وإنه لحداد فعلاً وحقاً لا ينتهي، وإنه لمن غير معيارية ممكنة، ومن غير حد لإمكانية الاشتغال في الواقع أو في المتصوّر، بين الاندماجية والتضمين. ولكنَّ المنطق نفسه، كما اقترحناه، يستجيب إلى الأمر الصادر عن عدل ينبثق، بعيداً عن الحق، في الاحترام لما لا يكون، ولما لم يعد كائناً أو لما ليس حياً بعد، أي حي في حضوره.

إن الحداد ليتبع دائماً صدمة ما. ولقد حاولت في مكان آخر أن أبين أن عمل الحداد ليس عملاً يقوم بين أعمال أخرى. ذلك لأنه هو العمل نفسه، العملَ عموماً. وإنها لسمة ربما يجب من خلالها إعادة النظر في مفهوم الإنتاج نفسه – أي بما يربطه بالصدمة، وبالحداد، وبالتكرارية المثالية للملكية القديمة، أي إذن بما يربطه بالروضة الطيفية التي تعمل بكل تقنية. وإنه لإغواء أن نضيف هنا نسخاً بعدياً شكّاكاً إلى كلمة فرويد التي ساقت في التاريخ المقارن نفسه ثلاث صدمات تكبَّدتها نرجسية الإنسان الذي يطلب مركزيته هكذا: الصدمة النفسية (**سلطة الوعي الباطن على الأنا الواعية، وهي من مكتشفات علم النفس التحليلي**)، وهناك بعد ذلك الصدمة البيولوجية (**الأصل الحيواني للإنسان، وهو من مكتشفات داروين – وإن إنغلز ليشير إليه في "البيان" عام ١٨٨٨**)، ثم هناك الأزمة الكونية (**فالأرض كما يراها كوبيرنيك لم تعد مركز الكون، ولقد أصبح هذا الأمر صحيحاً أكثر فأكثر، وإننا لنستطيع أن نقول هذا لكي نستنتج النتائج بخصوص التخوم الجغرافية السياسية**). وإن حرجنا ليقوم هنا من أنه لم يعد ثمة اسم ولا غائية لتحديد الصدمة الماركسية وموضوعها. ففرويد كان يعتقد أنه يعرف ما يكونه الإنسان ونرجسيته. وأما الصدمة الماركسية، فقد كانت، في صيغتها القائمة أحياناً على عقيدة العودة أو على الإيمان الأخروي، تمثل الوحدة المُصاغة لفكر ولحركة عمالية، كما تمثّل تاريخ

الكلاني (النازية والفاشية، عدوّا الكلانية الستالينية اللذان لا يفترقان). وربما يكون هذا بالنسبة إلى الإنسان الجرح الأكثر عمقاً في جسد تاريخه وفي تاريخ متصوّره، وإنه ليجرح أيضاً أكثر من الجرح "النفساني" الذي تنتجه صدمة التحليل النفسي، والأكثر فداحة في نظر فرويد[1]. ذلك لأن الصدمة التي تحمل اسم ماركس بشكل غامض تكدّس أيضاً الصدمات الثلاث إلى أبعد من هذا حين تقوم بتنفيذها، كما تحمل اسم ماركس إذ تفيض عنه إلى ما لا نهاية: لقد كان قرن "الماركسية" هو قرن نزع المركزية التقنية العلمية والفعلية للأرض، وللجغرافية السياسية، وللأنتروبو في هويته الأنطولوجية اللاهوتية أو في خواصه الوراثية، وللذات المفكرة – ولمتصوّر النرجسية نفسه والذي فيه تكون الآراء المتعارضة هي الموضوع الظاهر للتفكيك. وإننا لنقول هذا لكي نذهب سريعاً ونقتصد كثيراً من المراجع. وهكذا، فإن هذه الصدمة لتجد نهاية للرفض الذي توجّهه لها الحركة التي تحاول أن تخمدها، وأن تتمثّلها، وأن تستبطنها وتتضمنها. ثم إن الشبح ليبقى، في عمل الحداد الجاري هذا، وفي هذه المهمة التي لا تتناهى، هو الذي يتيح المجال للتفكير أكثر – وللفعل. فلنلح ولندقق: إنه للفعل ولفعل الوصول كما هو لإفساح المجال للوصول.

غير أن أطياف ماركس تدخل إلى المسرح من الجهة الأخرى. وتتسمى حسب الطريق الآخر للإضافة – فهذه القواعد الأخرى تقول أكثر مما تقوله القواعد. فأطياف ماركس هي أيضاً أطيافها. وربما كانوا أولاً هم الأشباح الذين سكنوها، والأشباح التي انشغل بها ماركس بنفسه والتي أراد مقدّماً أن يصنع منها شيئه. وهو لا يعني أنه استحوذ على أسرارها، كما لا يعني أنه بدوره قد صاغ من التكرار الملحّ موضوعاً. فهذا سيكون،

---

1 - Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalys, G. W. Bd. XII. P 8. Standay. Edition, Vol> XVII, P141.

إذا جاز لنا القول، موضوعاً للشبح الذي يحط هنا، ويجري استعراضاً أمام نفسه، وذلك تماماً كما يجب أن يفعل هذا، موضوع أو نسق، أطروحة أو تركيب. ولكنَّ الطيف يُفقد كل هذه القيم أهليتها، هذا إذا وُجدَ طيف.

أطياف ماركس. إننا سنسمي بهذه الكلمات من الآن فصاعداً صوراً معينة، كما ماركس هو أول من قبض عليها، وقام أحياناً بوصف مجيئها. إنها هي التي تعلن عن الأحسن، وإنه هو الذي رحّب بحدوثها، وإنها هي التي تنشأ أو تهدِّد بالشر، وأنه هو الذي يرفض شهادتها. فثمة أزمنة عديدة للطيف. غير أن الخاص بالطيف، إذا كان ثمة خاص، هو أننا لا نعرف ما إذا كان سيشهد بوصفه عائداً من ماضٍ حي أو من مستقبل حي، ذلك لأن الشبح يستطيع مسبقاً أن يَسِمَ عودة الطيف بوسم الحي الموعود. وهذه أيضاً زمانية في غير وقتها واعوجاج من رجل معاصر. ولقد كانت الشيوعية بهذا الخصوص طيفية دائماً، وإنها ستبقى كذلك: إنها ستبقى دائماً مما سيأتي، وتتميز، كما الديمقراطية نفسها، من كل حاضر حي مثل امتلاء الحضور بنفسه، ومثل كلانية حضور فعلي مطابق لها ذاتها. فالمجتمعات الرأسمالية تستطيع دائماً أن تتنفس الصعداء انفراجاً وأن تقول لنفسها: لقد انتهت الشيوعية منذ انهيار المذاهب الكلانية في القرن العشرين، وإنها لم تنته فقط، ولكنها لم تكن موجودة، وإن الذي كان لم يكن سوى شبح. وإن هذه المجتمعات لا تستطيع إلا أن تنكر هذا، أن تنكر اليقيني نفسه: إن الشبح لا يموت أبداً، إنه يبقى على الدوام مما سيأتي، وسيعاود المجيء.

فلنتذكّر أن أول اسم في "بيان الحزب الشيوعي" قد تكرَّر ثلاث مرات في الصفحة نفسها، إنما كان هو "الطيف": ثمة طيف يسكن أوروبا. هكذا قال ماركس في عام ١٨٤٧: إنه طيف الشيوعية". فلقد وضع ماركس حينئذ، إلا إذا كان الآخر، إنغلز، في المقدمة زمن بعض الفقرات ورأى أن هذا الطيف يوحي بالإرهاب إلى كل القوى الأوروبية القديمة.

وإذ ذاك لم يعد أحد يتكلم إلا عنه. وأسقطت كل الاستيهامات نفسها على شاشة هذا الشبح (أي على غائب، **ذلك لأن الشاشة نفسها إنما هي شبحية تماماً كما في الرائي المستقبلي الذي سيتخلى عن دعم "الشاشة"، ليعرض صوره — سيعرض أحياناً صوراً توليفية — مباشرة في العين تماماً كما هو حال صوت الهاتف في عمق الأذن**). وسنرصد الإشارات، والطاولات التي تتحرّك، والأواني في انتقالها. فهل سيجيب؟. وكما في فسحة صالون لحظة اجتماع لمناجاة الأرواح، ولكنَّ هذا ما نسميه الشارع في بعض الأحيان، إننا نراقب الممتلكات والأثاث[1]. ونحاول أن نطابق السياسة كلها على فرضية مرعبة لزيارة ما. فرجال السياسة عرّافون وأصحاب رؤى. وإننا لنرغب ونخشى الرؤى التي نعلم أنها لن تمثِّل شخصاً في شخص، ولكنها ستضرب سلسلة من الضربات لفك الرموز. وإذ ذاك، فإننا سنبني كل التحالفات الممكنة لكي نعزِّم هذا العدو المشترك، "الطيف الشيوعي". فالتحالف يعني: الموت للطيف. وإننا لنستدعيه لكي نبطله، وإننا لا نقسم إلا به ولكنْ لكي نطرده بالتعزيم. ونحن لا نتكلم إلا عنه. ولكنَّ أي شيء آخر نفعل ما دام هذا الشبح الجديد بهذا الاسم كأي شبح كان؟. وحتى عندما يكون هنا، أي عندما يكون هنا من غير أن يكون هنا، فإننا نشعر أن الشبح ينظر بالتأكيد من خلال الخوذة. وإنه ليرصد، ويلاحظ، وينعم النظر في المشاهدين والعرافين العميان، ولكننا لا نراه يرى، فهو يبقى حصيناً تحت لأمَته ذات الغطاء الواقي للوجه. وما دام الحال كذلك، فإننا لن نتكلّم إلا عنه، ولكن لكي نطرده، ونقصيه، ونستخرجه. وتمثل الصالة، والحال كذلك، أوروبا القديمة التي تجمع كل قواها. فإذا حاولنا أن نعزِّم الطيف أو أن

1 – سنتطرّق إلى هذا المشهد فيما بعد (ص٢٣٦ وما بعدها)، حول طاولة، وذلك بخصوص عبادة الأشياء المسحورة بوصفها تطبيقاً لقيم التبال. وإن هذه لتمثِّل الافتتاحية نفسها، والمشهد الأول، بل المشهد البدائي لكتاب رأس المال.

نطـرده، فـإن هـذا سـيكون مـن غـير معرفـة عمّـن نـتكلّم بـين المطـرودين وعماذا . فالشيوعية هي اسم من أجل المطرودين؛ والتحالف المقدّس إنما هو مطاردة مقدّسة: "كل قوى أوروبا القديمة قد تحالفت في مطاردة مقدّسة بمساعدة كلاب المطاردة ضد هذا الشبح".

من يستطيع أن ينكره؟. فإذا كان ثمة تحالف في طريقه إلى التشكّل ضد الشيوعية، تحالف تقوم به أوروبا القديمة أو الحديثة، فإنه سيبقى تحالفاً مقدّساً. فالصورة الأبوية للأب المقدّس البابا، الذي استشهد به ماركس وقتئذ، لا تزال ماكثة فيه اليوم أيضاً في موضع جيد، وذلك في شخصية الإفيك البولوني الذي يتفاخر، وهذا ما يؤكده غورباتشوف، بأنه لم يكن له شأن في انهيار الكلانية الشيوعية في أوروبا وفي ارتقاء أوروبا التي ستكون من الآن فصاعداً ما كان يجب أن تكون دائماً كما يرى، أي أوروبا مسيحية. وإن روسيا لتستطيع مجدّداً، كما في التحالف المقدّس للقرن التاسع عشر، أن تشكّل جزءاً منه. وإنه لهذا السبب، فقد ألححنا على الدعوة الإنجيلية الجديدة، الدعوة الإنجيلية الهيغيلية — والتي يتطابق نموذجها البلاغي مع نموذج "فوكوياما". وقد ندّد ماركس بهذه الإنجيلية الهيغيلية الجديدة بحميّة وحدّة في نظرية ستيرنر عن الأشباح. وإن لنا إلى هذا لعودة فيما بعد، ولكنّ تجب الإشارة منذ الآن إلى هذا التقاطع. فنحن نعتقد أنه دال.

إن الطيف الذي تكلّم عنه ماركس كان هنا من غير أن يكون هنا. إنه مازال غير كائن هنا. وإنه لن يكون هنا أبداً. ولذا، فإنه لا يوجد للطيف، ولكنّ ليس هناك وجود من غير الغرابة المقلقة، ومن غير الألفة الغريبة للطيف. فما الطيف؟ وما تاريخه؟ وما زمنه؟

إن الطيف، كما يدل عليه اسمه، هو التكرار لنوع من أنواع الرؤية. ولكنه رؤية غير المرئي. ثم إن الرؤية لا تُرى من حيث الجوهر، ولهذا فإنها تبقى epekeina Tes ousias، بعيداً عن الظاهرة أو عن الموجود

عيناً. وإن الطيف أيضاً، من بين جملة أشياء أخرى، هو ما نتخيل، وما نعتقد أننا نراه ونسقطه: على شاشة متخيّلة، هنا حيث لا شيء لكي يُرى، حتى بوساطة الشاشة أحياناً. فللشاشة دائماً في العمق، في العمق الذي تكونه، بنية للظهور خفية. ولكنّ ها نحن لم نعد نستطيع أن نغلق العين المراقِبة للعودة. ومن هنا تنشأ مسرحة الكلام نفسه، والتأمل المشهدي عن الزمن. ومرة أخرى، يجب قلب المنظور: شبح أو خيال، محسوس غير محسوس، مرئي غير مرئي، الطيف يرانا أولاً. ومن الجهة الأخرى للعين، حيث هناك أثر الخوذة الواقية للوجه، فإنه ينظر إلينا حتى قبل أن نراه أو حتى قبل أن نرى باختصار. فنحن نشعر بأننا مراقبون، ونشعر في بعض المرات بأنه يلاحظنا حتى قبل أي ظهور. وخاصة أنه يرانا أثناء زيارة ما. وها هنا يكون الحدث، لأن الطيف هو من الحدث، فهو يزورنا، زيارة فوق زيارة، ذلك لأنه يعود ليرانا ولأن الزيارة تترجم، وهي تكرار لزار (رأى، عاين، تأمّل)، التكرار جيداً أو العودة، كما تترجم تكرار الزيارة. وإن هذه لا تَسِم دائماً لحظة ظهور كريم، أو لحظة رؤية ودودة. ذلك لأنها تستطيع أن تعني التفتيش القاسي أو التنقيب العنيف. إنه التعذيب الناتج، والتسلسل المنطقي الشرس. وإننا لنستطيع أن نسمي الطريقة الاجتماعية للمعاشَرة، وأسلوبها الأصلي "المخالطة" وذلك نظراً لهذا التكرار. ولقد عاش ماركس أكثر من الآخرين، ونحن سنحدّد هذا في مخالطة الأطياف.

ثمة شبح يبدو مقدّماً نفسه أثناء الزيارة. وإننا لنقدمه إلى أنفسنا، ولكنه غير حاضر، هو بالذات، بلحمه وعظمه. ويتطلّب هذا اللاحضور للشبح أن ننظر مهتمين بزمنه وتاريخه، وبفرادة زمانيته وتاريخانيته. وعندما سمى ماركس في عام ١٨٤٧ — ١٨٤٨ طيف الشيوعية، فقد سجّله في منظور تاريخي هو على العكس من ذلك الذي فكرت فيه بداية، حين اقترحت عنواناً مثل "أطياف ماركس". فهنا حيث كنتُ أميل

إلى تسمية استمرار الحاضر الماضي عودة الميت، كان ثمة عودة لظهور شبحي لم يستطع عمل الحِداد العَالَمي أن يُخَلّص نفسه منها، فقد كانت تهرب قبل اللقاء الذي تطرده (**تقصيه، تنفيه وتطارده في الوقت نفسه**). وقد كان ماركس نفسه يعلن عن الحاضر الذي سيأتي ويدعوه. وقد بدأ متنبئاً وآمراً: فهذا الذي لا يرسم الآن سوى شبح في التمثيل الإيديولوجي لأوروبا القديمة، يجب عليه أن يصبح، في المستقبل، واقعاً حاضراً، أي واقعاً حياً. "**فالبيان**" يدعو، وإنه ليدعو إلى تمثيل هذا الواقع الحي: يجب التصرّف بشكل يصبح فيه هذا الشبح في المستقبل – ثمة جمعية من العمال ظلّت متقيدة بالسرية حتى حوالي ١٨٤٨ – واقعاً، وواقعاً حياً. ويجب على هذه الحياة الواقعية أن تظهر نفسها وتكشفها، كما يجب عليها أن تقدِّم نفسها بعيداً عن أوروبا، أوروبا القديمة أو الجديدة، وذلك في إطار بُعد شامل عَالَمي.

ولكنّ يجب عليها أن تظهر أيضاً في شكل بيان يكون هو "بيان" حزب من الأحزاب. وذلك لأن ماركس كان قد أعطى الشكل الحزبي للبنية السياسية للقوة التي يجب أن تكون، حسب "البيان" هي محرّك الثورة، والتحوّل، والتملّك، والتي يجب أن تمثِّل أخيراً تفكيك الدولة، ونهاية السياسة بوصفها هكذا. (**وبما أن هذه النهاية الفريدة للسياسة ستتناسب مع تمثيل الواقع الحي فعلياً، فثمة سبب إضافي للتفكير بأن جوهر السياسة سيحمل الوجه الأساسي للشبح**).

ومادام الحال كذلك، فربما يكون هذا واحداً من الأسباب التي يجب أن نتكلّم عنها هذا المساء: إن ما يتجه نحو الاختفاء من عَالَم السياسة الذي يعلن عن نفسه، وربما من العصر الجديد للديمقراطية، إنما هو الهيمنة لهذا الشكل التنظيمي الذي نسميه الحزب، وعلاقة الحزب – الدولة التي لم تدم في النتيجة وبكل دقة سوى قرنين، أو أكثر بقليل، وذلك في زمن تنتمي إليه أيضاً بعض النماذج المحدَّدة للديمقراطية

البرلمانية والليبرالية، كما تنتمي إليه الملكيات الدستورية، والكلانيات النازية، والفاشية أو السوفياتية. وإن أياً من هذه الأنظمة لم يكن ممكناً من غير ما نستطيع تسميته بدهيات الحزب. وإنه لأمر يمكننا، كما يبدو، أن نراه يعلن عن نفسه اليوم في كل مكان من العَالَم. ومادام الحال كذلك، فإن بنية الحزب ليس مشكوكاً بها أكثر فأكثر فقط (ومن أجل أسباب ليست "رجعية" دائماً وبالضرورة، بل من أجل أسباب يمثلها رد الفعل الكلاسيكي) ولكنْ تصبح غير ملائمة جذرياً للشروط الجديدة – الهاتفية، والتقنية، والإعلامية – الخاصة بالفضاء العام، وبالحياة السياسية، وبالديمقراطية، وبالطرق الجديدة للتمثيل (**البرلماني وغير البرلماني**) التي تستدعيها. وإن تأملاً ينصبُ على ما ستصبحه الماركسية غداً، وهذا ما سيصبحه ميراثها أو وصيتها، يجب أن يتجه، من بين أشياء كثيرة، إلى اكتمال المتصوَّر أو إلى واقع الحزب، كما يجب أن يتجه بطبيعة الحال إلى صلته بالدولة. وثمة حركة جارية، سنميل إلى وصفها بأنها تفكيك للمتصوَّرات التقليدية للدولة، وإذن للحزب وللنقابة. وإنها وإن كانت لا تعني تَلَفَ الدولة بالمعنى الماركسي أو الغرامشي، غير أننا لا نستطيع أن نحلِّل الفرادة التاريخية خارج الإرث الماركسي – هنا حيث يكون الإرث أكثر من أي وقت مضى مصفاة نقدية ومحوِّلاً، أي حيث لا يمكن أن يكون فقط مع أو ضد الدولة، حياتها أو موتها عموماً. فلقد جاء وقت في تاريخ السياسة الأوروبية (**والأمريكية بالتأكيد**) كانت تعدُّ فيه بمنزلة بادرة رجعية أي دعوة إلى نهاية الحزب، تماماً كما كان ينعت بذلك تحليل البنى البرلمانية الموجودة بوصفها غير ملائمة للديمقراطية. فلنقدِّم هنا بحذر نظري وعملي كبيرين، الفرضية التي تقول: إن الأمر لم يعد هكذا، ولن يكون هكذا أبداً (**ذلك لأن هذه الأشكال القديمة للصراع ضد الدولة تستطيع أن تعيش طويلاً**): يجب رفع هذا الالتباس لكي لا يكون الأمر هكذا. والفرضية هي أن هذا التغيير قد بدأ سابقاً، وإنه غير قابل للانعكاس.

يقول "البيان": سيكون الحزب الشيوعي العام، والشيوعية العَالَمية التجسيدَ النهائي والحضورَ الواقعي للطيف، أي هي نهاية الطيفية. فهذا المستقبل غير موصوف، ولا هو متوقَّع على الطريقة التقريرية. ذلك لأنه معلن عنه، وموعود، ومدعو على الطريق الأدائية. وإن ماركس ليستخلِص من العرض تشخيصاً وإنذاراً. فالعرض الذي يستند إليه التشخيص مفاده: إن الخوف من الشبح الشيوعي موجود. وإن لنا في ذلك لأمارات من ملاحظة التحالف الأوروبي المقدَّس. فهذه الأمارات يجب أن تعني شيئاً ما، وهذا يعني أن القوى الأوروبية تعترف، من خلال الطيف، بالقوة الشيوعية (**إن الشيوعية لمعتَرف بها من كل القوى الأوروبية بوصفها قوة**). وأما ما يخص الإنذار فهو لا يشتمل على التوقّع فقط (**بادرة من نموذج إقراري**)، ولكنه يشتمل على دعوة مجيء بيان للحزب الشيوعي مستقبلاً، فيغيِّر بالتحديد تحت الصيغة الأدائية للنداء، أسطورة الطيف الذي لما يزل بعد غير كائن في واقع المجتمع الشيوعي ولكنه كائن في هذه الصيغة الأخرى للحدث الواقعي (**الكائن بين الطيف الأسطوري وتجسّده المطلق**) الذي هو بيان للحزب الشيوعي. ألا وإنها لرجعة مسح تجلّى البيان كحزب. وإضافة إلى ذلك، فإنه لن يرجع حزباً شيوعياً في هذه الحالة، فشيوعيته ستكون شيوعية المسنَد إليه، ولكنه سيرجع حزباً ينجز جوهر الحزب بوصفه حزباً شيوعياً. وها هو النداء، وإنه ليعني البيان الآتي بقصد البيان، والتجلّي الذاتي للبيان، والذي يتكوّن فيه جوهر كل بيان ينادي نفسه هو بالذات قائلاً: "لقد آن الأوان". فالزمن يتجمع هنا وتتوصل أطرافه، **الآن، الآن** في هذا الظرف الذي يحدث لذاته في فعل هذا التجلّي وجسده. فلقد "آن الأوان" لكي أصبح بياناً، ولكي أصبح بيان البيان الذي لا يكون شيئاً آخر غير هذا، هنا، الآن، أنا. فالحاضر يصل، شاهداً وجامعاً هو نفسه، وهاهو بالضبط البيان الذي أكونه أو الذي أعمله في عملية هذا العمل،

في الفعل. فأنا نفسي لستُ إلا في هذا التجلّي، في هذه اللحظة، وفي هذا الكتاب، وهأنذا: "لقد آن الأوان لكي يعرض الشيوعيون في وجه العَالَم كله متصوّراتهم، وأهدافهم، وميولهم التي يعارضون بها أساطير الطيف الشيوعي، وإنه لبيان من الحزب نفسه". فعن أي شيء سيشهد، هذا البيان؟. ومن يشهد على ماذا؟ وفي أي اللغات؟ فالجملة التالية تتحدَّث عن تعددية اللغات: ليس عن كل اللغات، ولكنْ عن بعضها، وعن الشيوعيين المجتمعين في لندن، وهم من مختلف الجنسيات. "فالبيان" يقول بالألمانية "البيان"، وسينشر بالإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية، والفلامانية، والدانماركية. وإن الأطياف لتتكلّم هي أيضاً لغات مختلفة، لغات قومية، كما المال الذي تكون منه، وإننا لنراه، فهما لا يفترقان. فالمال بوصفه نقداً يحمل سمات محلية وسياسية، وإنه "ليتكلّم لغات مختلفة ويحمل أزياء وطنية مختلفة"[1] فلنكرِّر سؤالنا عن البيان بوصفه كلاماً أو لغة شهادة. من يشهد على ماذا؟ وبماذا تحدَّد الـ"ماذا" الـ"من"، وخاصة أن الواحد منهما لن يأتي قبل الآخر أبداً؟. ولماذا لا يشهد هذا التجلّي المطلق للذات على نفسه بنفسه فينتصر للحزب إلا إذا اعترض على الشبح واحتقره؟ وماذا عن الشبح في هذه المعركة منذ ذلك الوقت؟ ومن يجد نفسه خصماً بمقدار ما يجدها شاهداً مع ما للخوذة وواقية الوجه من أثر؟.

تبقى بنية الحدث المسمى هكذا صعبة التحليل. وإن أسطورة الطيف، وقصته، وحكايته لتزول من البيان، تماماً كما لو أن الطيف نفسه، من غير أن يصبح واقعاً (**أي الشيوعية نفسها، والمجتمع الشيوعي**)، وبعد أن أعطى لطيفية الأسطورة جسداً، قد خرج هو نفسه،

---

1 - "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٩)، ترجمة م. هيمسون وج. باديا، منشورات Sociales، ص٧٥. وكذلك ترجمة م. روبل ول. إيفرارد، منشورات مكتبة البلياد، ت، ١، غاليمار، ص٣٦٤.

ودعا إلى الخروج من الأسطورة من غير دخول إلى الواقع الذي يكون هو الطيف. وثمة "شيء"، لكي لا يكون واقعياً أو أسطورياً، أخافَ ثم تابع الخوف في التباس هذا الحدث. وذلك كما هو الحال في الطيفية الفريدة لهذه العبارة الأدائية، أي للماركسية نفسها. (**ويمكن لسؤال هذا المساء أن يُختصر على النحو التالي: ماذا تكون العبارة الماركسية؟ أو ما يُقال عنها ماركسية؟. وبصورة أكثر تحديداً: ماذا ستكون، من الآن فصاعداً، مثل هذه العبارة؟ ومن يستطيع أن يقول "أنا ماركسي"، أو "لستُ ماركسياً"؟**).

أخَافَ وخَافَ. أخَافَ أعداء "البيان"، ولكنْ ربما أخَافَ ماركس وأخَافَ الماركسيين أنفسهم. وما كان ذلك كذلك، إلا لأننا قد نفتن بشرح كل الميراث الكُلاّني لفكر ماركس، ولكنْ أيضاً لفكر الكُلاّنيات الأخرى التي لم تكن معاصرة لها بالمصادفة أو المجاورة الآلية، كما هو رد الفعل لخوف مفاجئ أمام الشبح عموماً. وكرد على الشبح الذي قدَّمته الشيوعية للدول الرأسمالية (**سواء كانت مَلَكيّة، أم إمبراطورية، أم جمهورية**) في أوروبا القديمة بصورة عامة، فقد أجابت حرب مخيفة ومن غير هوادة. ولقد استطاعت اللينينية ثم الستالينية الكلانية أن تتكوّن خلال هذه الحرب، وقَسَتْ إلى حد بشاعة دقة جثثية. ولكنَّ الأنطولوجيا الماركسية إذا تصارعت هي أيضاً ضد الشبح عموماً، باسم الحضور الحي بوصفه فعالية مادية، فإن السيرورة "الماركسية" للمجتمع الكلاني جميعها، قد استجابت هي كذلك إلى الخوف نفسه. ويجب علينا، كما يبدو لي، أن نأخذ مثل هذه الفرضية مأخذ الجد. وإننا سنصل فيما بعد، بين ستيرنر وماركس، إلى هذه القدرية الجوهرية للانعكاس التأملي، ولـ"إخافة المرء نفسه" في تجربة الشبح. وإن هذا ليكون كما لو أن ماركس والماركسية كانا قد تواريا، وهربا هما أنفسهما، وكما لو أنهما كانا قد أخافا نفسيهما بنفسيهما. ولقد كان ذلك خلال المطاردة ذاتها،

والاضطهاد ذاته، والملاحقة الجهنمية ذاتها. إنها ثورة ضد الثورة، كما اقترحت ذلك صورة التعساء. ويمكن القول بشكل أكثر دقة نظراً إلى العدد وإلى التكرار، لقد كان هذا كما لو أنهما يخافان شخصاً في داخلهما. ولقد فكّر بعضهم بسرعة أنه ما كان يجب عليهما ذلك. ومن هنا، فإن الكلانية النازية والفاشية قد وجدتا أنفسهما تارة في هذا الجانب، وتارة أخرى في الجانب الآخر لحرب الأشباح هذه. ولكنْ حصل في مجرى تاريخي واحد وفي التاريخ نفسه. وثمة أشباح كثيرة في هذه المأساة، وفي مدفن العظام هذا التابع إلى كل الأطراف. ولذا، لن يستطيع أحد أن يتأكّد أبداً من وجوده في طرف واحد. وإنه لمن الأفضل معرفة هذا. وإننا لنقول بكلمة: إن كل التاريخ السياسي الأوروبي على الأقل، ومنذ ماركس، قد كان تاريخ حرب لا رحمة فيها بين أطراف متضامنة وخائفة من الشبح عموماً، من شبح الآخر ومن شبح الذات بوصفه شبحاً للآخر. فالحلف المقدّس تُرهبه الشيوعية، وقد أقام ضدها حرباً لا تزال قائمة، ولكنها حرب ضد طرف هو نفسه ينظّمه الذعر من الشبح، ذلك الذي في مواجهته، وذلك الذي يحمله في ذاته.

ليس من "التراجعية" في شيء أن يؤوّل المرء[1] مكوّنات الكلانيات

---

1 - إنه لمنطق فاسد، وإنه لفساد سحيق بالنسبة إلى كل "المتراجعين" الذين يَسمُوْنَ نهاية هذا القرن، ولن ينتهوا من غير ريب مع نهايته. وبالطبع، تجب محاربة شرور المتراجعين والسلبيين بلا هوادة. فهؤلاء قد تحدّدت من الآن فصاعداً صورتهم ومصالحهم جيداً، حتى وإن تضاعفت التجليات وتجدّدت من غير توقف. فالمهمة ستكون إذن دائماً مستعجلة، ودائماً تحتاج إلى إعادة التأكيد. ولكننا نلاحظ هنا وهناك علاقات العدائيين القبليين لفساد تماثلي، وليس أقل تهديداً. وإن بعضهم ليكون مسلّحاً بوعي جيد ورصين، ذلك لأنه غالباً ما يكون مغلّفاً بالجهل والظلامية، ومحصّناً بوسائل الإعلام، وبكل حقوق الرد الفعلي (إني لأفكر بهذا المقال الحديث الذي كتبه ميخيكو كاكوتاني: " When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial". New York Tiemes du 30 avril 1993.

بوصفها ردود فعل متبادلة على الخوف من الشبح. فقد أوحت الشيوعية به، منذ القرن الماضي. وكذلك ليس من "التراجعية" في شيء خصومها. ولكنها رجعت وأحست به في نفسها بما فيه الكفاية. وما كان ذلك إلا لكي تسرّع الإنجاز البشع، والتنفيذ السحري، والدمج الأرواحي (animiste) للمعتقَد الأخروي التحريري، الذي كان يجب عليه أن يحترم الوعد، والكائن – الوعد للوعد – والذي ما كان يستطيع أن يكون استيهاماً إيديولوجياً بسيطاً، وذلك لأن نقد الإيديولوجيا نفسه لم يكن يملك أي وحي آخر.

وإنهم لا يكتفون بالانتفاع من الأشباح التي تسكن ذاكرتنا الأكثر عذاباً. ثم تراهم يسمحون لأنفسهم، بالاندفاع نفسه، لكي يتلاعبوا من غير عقاب ولا حيرة بالكلمة "تراجعية" نفسها. وكذلك تراهم مستعدين أن يقلبوها اتهاماً ضد أي كان ممن يطرحون أسئلة نقدية، ومنهجية، وابيستمولوجية، وفلسفية عن التاريخ، وعن طريقة التفكير فيه، وكتابته أو إنشائه، وعن مكانة الحقيقة إلى آخره وإن أي أحد يدعو إلى الحذر في قراءة التاريخ، ويعقد قليلاً الترسيمات المعتمدة للرأي الداخل في تركيب كلمة ما، أو يطالب بإعادة النظر في متصوّرات الحقيقة التاريخية، وإجراءاتها، وإنتاجها، أو في الافتراضات المتعلّقة بالتاريخ المكتوب، ليخاطر في أن يرى نفسه متهماً اليوم، خلطاً، ووباء، وغموضاً "بالتراجعية" أو على الأقل بمساعدة بعض "التراجعيين" من غير قصد. وإن الاتهام ليكون من الآن فصاعداً بحوزة أول من يأتي ممن لا يدركون شيئاً عن هذه الضرورة النقدية، ويتمنى أن يحمي نفسه منها، ويريد في المكان الأول ألا تُلمس ثقافته أو عدم ثقافته، ويقينياته أو معتقداته. وهذا وضع تاريخي خطر جداً يكاد يكتب قَبلياً البحث التاريخي أو التأمل في التاريخ في مكان يلامسان فيه مناطق حسّاسة من وجودنا الحاضر. وثمة أمر بات التذكير به مستعجَلاً: هناك رُقع كاملة من التاريخ، وخاصة التاريخ المعاصر، في أوروبا وخارج أوروبا، لا تزال محتاجة للمساءلة ولرفع الحجاب عنها، كما أن هنالك أسئلة جذرية لاتزال محتاجة للطرح ولإعادة الصياغة من غير أن تكون هنا شائبة "تراجعية". ولنقل أيضاً: على العكس.

ويجب أن نعود أخيراً، فقد كان الشبح عذاب ماركس، تماماً كما كان عذاب ستيرنر. ولم يكفَّ، هما الاثنان، وهذا الأمر مفهوم جيداً، عن تعذيب معذِبهما، معذبهما الخاص وغريبهما الأكثر حميمية. فماركس يحب صورة الشبح، وإنه ليحتقرها، ويتخذها شاهداً على معارضته، فقد كان بها مسكوناً، ومنهَكاً، ومحاصَراً، ومسلوباً. ولقد كانت هي فيه، ولكنها بالطبع كانت لكي يطردها بعيداً عنه. كانت فيه خارجاً عنه: هاهو الموضع خارج الموضع للأشباح في كل مكان تتظاهر فيه أنها تنتقي مسكناً. وربما كان ماركس أكثر من أي كان يمتلك أشباحاً في رأسه ويعرف من غير أن يعلم عماذا يتكلّم (**فهل نستطيع أن نقول له هذا محاكين ستيرنر محاكاة ساخرة**). ولكنه لهذا السبب نفسه لم يكن أيضاً يحب الأطياف التي أحبها. إن الأطياف لتحبه، وإنها لتراقبه من وراء خوذة وقاية الوجه. فقد كان من غير ريب مستلباً (**كانت الكلمة كلمته، وإننا سنعود إليها**)، ولكنه شن عليها حرباً من غير هوادة كما شنّها على أعداء الشيوعية.

هذا، وإنه ليزعج الاستلاب ككل المستلبين. ولدينا ألف أمارة بعضها أوضح من بعض. ولكنّ لا نذكر سوى مَثَلَين مختلفين جداً في علم الطيف الغني جداً، فإننا نستطيع أن نستدعي عابرين "مبحث" عام ١٨٤١ (**اختلاف فلسفة الطبيعة عند ديموقريط وإبيقور**). فالشاب ماركس يضع فيه إهداء بنويّاً (**ذلك لأن الطفل المذعور ينادي الأب وسر الأب مستغيثاً ضد الشبح: "أنا الأب الروحي (...) وإنه لممنوع عليّ أن أبوح بأسرار سجن بيتي"**). ونراه في هذا الإعلان يتوجّه هو نفسه بوصفه ابناً إلى لودنغ فون وبستفالين المستشار الحقيقي للحكومة في تريغيس"، " هذا الصديق الأبوي العزيز جداً". وهو يتكلّم عن علاقة حب بَنَويّة في مكان شخص "تبدو كل أرواح العَالَم" أمامه. وإنه لشخص لا يتراجع ذعراً أمام ظلال الأشباح الناكصة، ولا أمام سماء هذا الطقس

المغطاة غالباً بغيوم دكناء. فالكلمات الأخيرة لهذا الإعلان تسمي الروح كما يسميها "أعظم طبيب ساحر"، كان الأب قد وثق به، فهو منه يستخلص كل قوته لكي يناضل ضد شر الشبح. وهكذا تقف الروح ضد الطيف. وإن ماركس ليرى في هذا الأب بالتبنّي، وفي هذا البطل من أبطال الصراع ضد الأشباح النُكوصيين (**ويبدو أن ماركس يميزهم ضمنياً من شبح التقدّم الذي سيكون هو الشيوعية مثلاً**) الدليل الحي والمرئي على أن "المثالية ليست خيالاً ولكنها حقيقة".

فهل يكون هذا إهداء من إهداءات الشباب؟ أم تراه يكون استعمالاً تواضعياً؟ بالتأكيد. ولكنَّ الكلمات ليست مألوفة. فهي تبدو محسوبة، وتستطيع الإمكانية الرياضية أن تبدأ. وكذلك، فإن للتكرار حسابه. وإن التجربة وإدراك الشبح ليتوافقان في النتيجة: العدد (**أكثر من واحد**)، والإلحاح، والإيقاع (**موجات، دوائر، وفترات**). ومادام الحال كذلك، فإن إهداء الشباب لَيتابع الكلام، ويتضاعف، وإنه ليبدو أكثر دلالة وأقل مواضعة مما نلاحظه. وقد كان ذلك في السنوات التي تلت ضراوة التنديد، أي التآمر، فبأي قريحة كان، لا بل بأي سحر أيضاً؟ وهذا ما يسميه كتّاب "الإيديولوجيا الألمانية" تاريخ الأشباح. وإن لنا لعودة إلى هذا خلال لحظة. فهو يعج، وثمة جمهرة من الأشباح تنتظرنا فيه: أكفان، وأرواح ضالة، وقرقعة قيود في الليل، وتأوهات، وفرقعات صارة من الضحك، وكل هذه الرؤوس، وكثرة كثيرة من الرؤوس التي تنظر إلينا وهي غير مرئية، وأكبر تمركز لكل الأطياف في تاريخ الإنسانية. ولقد حاول ماركس (**وإنغلز**) أن يقيما النظام فيه، وبحثا لكي يعيناه، وتظاهرا بالعد. غير أنهما قد عانيا.

بعد ذلك بقليل، انتشر أيضاً اليوم الثامن عشر من شهر برومر لوي بونابرت[1] على التواتر نفسه، وذلك كما ينتشر طيف سياسي وسلالة

---

1 - برومر: شهر الضباب، أو الشهر الثاني في روزنامة الثورة الفرنسية (متر).

من الأشباح، وكما ينتشر بصورة أكثر تحديداً منطق موروث لأجيال من الأشباح. ولم يكن ماركس ليتوقف فيه عن التعزيم وعن طرد الأرواح الشريرة منه. ولقد تخيّر بين الأشباح الجيدين والسيئين. وإننا لنجده يحاول بشدة أحياناً أن يعارِض، ولكنَّ أي صعوبة في هذا وأي خطر، بين "روح الثورة" وطيفها. أجل إن هذا لَصعب وخطر. وإن هذا لَيكون أولاً بسبب المفردة:

مثل esprit (روح، **نَفَس، نفحة، عقل، ذهن، طيف، شبح**[1]) ومثل spirit. وإن كلمة Geist لتستطيع أن تعني أيضاً "الطيف". ويعتقد ماركس أنه يستطيع أن يستثمر الآثار البلاغية مع مراقبتها. ذلك لأن دلالة Gespens (**طيف**) تسكن هي نفسها دلالة Geist. والشبح إنما يكون بالضبط عندما يتردَّد المرجِع حيرة بين الدلالتين من غير قرار، أو عندما لا يتردَّد حيرة هنا حيث كان يجب أن يفعل هذا. ولكن إذا كان هذا صعباً ويحتوي على مخاطرة، بعيداً عن أي سيطرة ممكنة، وإذا بقيت الدلالتان غير متميزتين، وظلّتا مترادفتين في النهاية، فذَلك لأن الطيف كان ضرورياً بداية حتى في نظر ماركس. وإننا لنقول لقد كان حيوياً أيضاً بالنسبة إلى الانتشار التاريخي للروح. وما كان ذلك كذلك إلا لأن ماركس نفسه تردَّد حيرة إزاء الملاحظة الهيغيلية عن التكرار في التاريخ، سواء كان المقصود هو الحوادث العظمى والثورات أم كان المقصود هو الأبطال (إننا لَنعلم جيداً: ثمة التراجيديا أولاً، ثم الهزل)، ولقد كان فيكتور هيغو أيضاً مهتماً، كما رأيناه، بالتكرار الثوري. فالثورة تتكرَّر، وإنها لتتكرّر الثورة ضد الثورة. وإنه ليستنتج أن البشر في الثامن عشر من شهر برومر إذا كانوا يصنعون تاريخهم الخاص، فإنما كان ذلك بشرط الميراث. ولقد نقول: إن التملك عموماً إنما يكون في شرط الآخر، الآخر الميت، وفي شرط أكثر من ميت واحد، إنه في شرط جيل

1 – إن هذه الكلمة تعني كل هذا (المترجم).

من الموتى. وما يُقال عن التملك، يُقال أيضاً عن الحرية، وعن التحرّر أو عن التحرير. "فالبشر يصنعون تاريخهم الخاص، ولكنهم لا يصنعونه بحركتهم الخاصة، ولا في إطار شروط يختارونها هم وحدهم، ولكنْ ضمن شروط يجدونها. إنها تلك التي أُعطيت لهم وانتقلت إليهم. ومن هنا، فإن تقاليد كل الأجيال الميتة تزن حملاً ثقيلاً على دماغ الأحياء. **(فماركس يقول "Lastet wie ein Alp"، أي "تزن على طريقة الشبح". وثمة واحد من هذه الكائنات الشَبَحية يعطي الكوابيس. ولما كان هذا يحصل غالباً ضمن التقاليد، فإن الشبح يسقط في المنسيات، أو إنه، في أحسن الحالات، يذوب في صور تقريبية، ومثال ذلك الاستيهامية، وهي كلمة نخفِّف حمولتها من المعنى الحرفي من جهة أخرى، ذلك المعنى الذي يربطها بالكلام وبالكلام العام)**. وحتى عندما تبدو مشغولة بتحويل نفسها هي والأشياء، وبخلق شيء جديد تماماً، فإنها تستدعي بالضبط في فترات الأزمة الثورية أرواح الماضي بخوف (**إنها تعزّم بالتحديد**)، وإنها لتستعير منها أسماءها، وأوامرها، وثيابها، وذلك لكي تظهر على المسرح الجديد للتاريخ مختبِئة خلف هذا التنكّر الوَقور ومع هذه اللغة المستعارَة".[1]

إن المقصود هو استدعاء أرواح بوصفها أطيافاً ضمن حركة لتعزيم إيجابي. وإنه لتعزيم يحلف لكي يدعو لا لكي يكبت. ولكنْ هل يمكننا أن نقف عند حدود هذا التمييز؟. ذلك لأنه كان مثل هذا التعزيم يبدو حفياً ومضيفاً لأنه يدعو، ويترك أو يجعل الميت يأتي، فإنه لن يمضي أبداً من غير قلق، وإذن من غير حركة نفور أو تقييد. فالتعزيم ليس موسوماً فقط، وإنه لا يدع نفسه يحدِّدها بإضافة بعض القلق، فهو نذر للقلق الذي يكونه. ثم إن التعزيم ليعد قَلَقاً منذ اللحظة التي ينادي فيها

---

1 – كارل ماركس: الثامن عشر من برومر لوي بونابرت، ١٨٥٢ . ت.ف: ج، كونييه، ميتسيدور، منشورات Sociales، 1948. ص ص ٦٩–٧٠.

الموت لكي يبدع الحي ويجعل الجديد يحيا، ولكي يجعل هذا الذي لم يزل بعد هنا يأتي إلى الحاضر. ولذا فإن هذا القلق أمام الشبح ليكون خصوصاً قلقاً ثورياً. فإذا كان الموت يزن حملاً ثقيلاً على الدماغ الحي للأحياء، ويزن أكثر على دماغ الثوريين، فيجب عليه أن يمتلك بعض الكثافة الطيفية. فالفعل وزن هو أيضاً حمّل، وسعّر، وفرض، وأثقل بالدَّيْن، واتهم، وعيّن، ووصل. وإنه كلما كان ثمة حياة أكثر، زاد تفاقم طيف الآخر، وزاد ثقل ضريته أكثر. وكذلك وجب على الحي أن يستجيب أكثر. إنه يستجيب أكثر. إنه يستجيب عن الميت، ويجيب على الميت. فهذا يتناسب ويفسّر، من غير ضمان ولا تماثل في المعاشرة. إذ لا شيء أكثر جدية وأكثر حقيقة، ولا شيء أكثر استقامة من هذه الاستيهامية. فالشبح يزن، ويفكّر، ويتعزّز، ويتكثّف في الداخل نفسه للحياة، وفي داخل الحياة الأكثر حياة، والحياة الأكثر فرادة (أو إذا كنّا **نفضّل فداخل الحياة الأكثر فردية**). فهذه منذ ذلك الحين لم يعد لها، ويجب ألا يكون لها، بما أنها تحيا، هوية ذاتية مجرّدة ولا داخلاً مضموناً. وهذا ما يجب أن تزنه جيداً كل فلسفات الحياة، بل كل فلسفات الفرد الحي أو الواقعي.[1]

---

1 - إننا نفكّر بدهياً هنا بعمل ميشيل هنري (ماركس، ج١، ٢، منشورات غاليمار ١٩٧٦). فقد صنف اليوم الثامن عشر من شهر برومر..، مثل "بيان الحزب الشيوعي" وبعض المؤلّفات الأخرى بين "النصوص السياسية" أو "التاريخية السياسية". وإنها ستكون مؤلّفات فلسفية أقل حتى ولو كانت، والسبب لأنها لا تحمل مبدأ معقولياتها في نفسها (ج١، ص١٠). (فماذا يعني بالنسبة إلى نص، بكل دقة، حمل مبدأ المعقولية في نفسه؟. ألم يوجد مثل قط؟ ليس هنا هو مكان الحديث عن هذا — وكذلك فإن الإيمان الغريب والواثق بمثولية مثل هذه المعقولية لن يكون غريباً على متصوّر الحياة الذي يدعم هذا الكتاب). فهذا البعد "التاريخي السياسي" (سواء كان فلسفياً إلى حد ما أم لا) سيكون جلياً كما يرى ميشيل هانري

في "حالة اليوم الثامن عشر من شهر برومر للوي بونابرت، المؤلّف لمصلحة صحيفة أمريكية" (ج١، ص١١). ويبدو هذا الكتاب الأخير غير منغلق ضمن سياج النصوص "السياسية" أو "التاريخية السياسية"، مع افتراض أن نقبل تمييزاً إشكالياً، وخاصة في حالة عمل مثل عمل ماركس. وإننا لنجد أيضاً تناقضه الطيفي، ذلك الذي يهمنا هنا في النصوص الأكثر "فلسفة" والأكثر دلالة في نظر ميشيل هانري نفسه. وإننا سنتحقّق من هذا مثلاً عما قريب في "الإيديولوجيا الألمانية". فإذا ما وزنا علم الطيف هذا وفكّرنا فيه، فإننا لن نعتاض مواجهة مع فلسفة الحياة أو مع "الذاتية الجذرية حيث تكون كل موضوعية مقصاة" (ج١، ص٣٢٦) ولا مع تأويلها الذي قام به ميشيل هانري (فنحن نتقاسم معه هنا شيئاً من القلق، ولكننا نتقاسمه معه بلا ريب من منظور آخر، بخصوص ما كانته حتى الآن قراءة ماركس). ولكننا نستسلم لضرورة التعقيد بشكل عميق، هنا حيث الثنية الداخلية – الخارجية تمنع ببساطة أن يقوم تعارض بين الحي وغير الحي. وإن أي شخص يوقّع على التزامه، كما نميل نحن لفعل هذا، بالكلمات الأخيرة للاستنتاج الأخير لكتاب ميشيل هانري عن "ماركس" (يضعنا فكر ماركس أمام السؤال السحيق التالي: ما الحياة؟) يجب عليه أن يحيل إلى هذه الهاوية، أي إلى إقامة إشكالية من كل المقترحات السابقة لهذا الكتاب المكتمل عن الحياة، وعن الفرد الحي، وعن الذاتية الحية، وعن العمل الواقعي بوصفه عملاً حياً، إلى آخره، أي عن كل الترسانة النقدية لكتاب سجالي بالفعل. وقد كان ذلك لأنه أخيراً باسم هذه المرجعية المتواطئة مع الحي يحاول، بعنف عظيم، أن ينزع الثقة عن كل القراءات السالفة عن ماركس تقريباً، وخاصة في بعدها السياسي. وإننا لنسأل أنفسنا: لماذا تكون قضية الحياة قضية "سحيقة" بالضبط؟. ويقول آخر: لماذا هذا السؤال؟. ترى ألا ينفتح على عدم التطابق مع الذات غير المفكّر فيه للمتصوّر أو للكائن المسمى "حياة"؟ وعلى الظلامية الجوهرية لما نسميه الحياة، وذلك على الصعيدين العلمي والفلسفي؟. ثم ألا يرسم كل هذا الحدود، الداخلية أو الخارجية، السياج أو مبدأ الخراب لفلسفة الحياة. وألا يرسم أيضاً حدود الذاتية، مهما كان جديداً تمثيل المتصور، وذلك منذ اللحظة التي تكون فيها محدودة بوصفها حية بشكل جوهري؟. وإذا أدخلنا إلى حياة هذه الذاتية الحية عمل السلبية أو الموضوعية، والظواهر أو بالأحرى لا ظواهر الموت، إلى آخره، فلماذا نعاند أيضاً فنسمي هذا حياة؟. وعلى العكس من هذا التأويل للكائن بوصفه جلاء

يجب شحن التناقض: فكلما انبعث الجديد في أزمة الثورة أكثر، كان العصر في الأزمة أكثر، وكان "خارج الوصل" أكثر. وبهذا نحتاج أكثر إلى استدعاء القديم، وإلى "الاستعارة" منه. هذا وإن ميراث "أفكار الماضي" ليقضي، كما هي الحال دائماً، بالاستعارة. فلدينا صور الاستعارة، وصور مستعارة، وتصويرية بوصفها صورة للاستعارة. ألا وإن الاستعارة لتتكلم: لغة مستعارَة، وأسماء مستعارَة، هكذا يقول ماركس. وإنها لقضية ثقة، وإذن، أو إنها قضية إيمان. ولكنَّ حدوداً غير مستقرة، وبالكاد مرئية، لتخترق هذا القانون الائتماني. وإنها لتمر بين محاكاة ساخرة وحقيقة، ولكنها حقيقة بوصفها تجسيداً أو تكراراً حياً للآخر، وانبعاثاً مجدَّداً للماضي، وللروح، روح الماضي الذي نرثه. فالحدود تمر بين إعادة إنتاج آلي للطيف، وتملُّك جَدّ حي، وجَدّ استيطاني، وجَدُ مستوعب للميراث و"لأفكار الماضي" إلى درجة أنها ليست شيئاً آخر

— أو محايثة جذرية — لذاتية حية وأحاداتية (انظر مثلاً ج٢، ص ص ٤١-٤٢)، وإنه بالفعل لتأويل يجدِّد ما يبرِّره باتساع في حرفية عدد من نصوص ماركس. ولذا فنحن لا نفكر بأنه يجب علينا أن نعارض بعض فلسفة الموت (التي تستطيع ادعاء كثير من العناوين والمراجع في النصوص نفسها، تلك التي قُرنت بشكل آخر). وما كان هذا هكذا إلا لأن محاولتنا كانت محاولة أخرى. ووصولاً إلى إمكانية هذا التناوب نفسه (الحياة و/أو الموت)، فإننا سنوجِّه انتباهنا نحو الآثار أو نحو التمَاس بقايا حياة أو عودة موت (لا الحياة ولا الموت)، فانطلاقاً منهما وحدهما نستطيع أن نتكلّم عن "الذاتية الحية" (بالتعارض مع موتها): إننا نتكلم، ولكننا نفهم أيضاً بأنها تستطيع، هي، أن تتكلم، وأن تتكلم عنها، وأن تترك آثاراً أو مواريث بعيداً عن الحاضر الحي لحياتها، وأن تطرح على نفسها أسئلة تتعلق بذاتها، وباختصار فإنها تستطيع أيضاً أن تتوجّه بالخطاب إلى آخر، أو إذا كنّا نفضّل فإلى أفراد آخرين أحياء، وإلى "جواهر أفراد" آخرين. فمن أجل كل هذه القضايا، وهذه هي فرضيتنا في القراءة، فإن عمل الطيف لينسج هنا، في ظل متاهة مغطاة بالمرايا، خيطاً مرشداً دقيقاً.

سوى حياة النسيان، والحياة بوصفها النسيان نفسه. وكذلك بوصفها نسيان الأمومة من أجل جعل الروح تحيا في الذات. وهذه هي كلمات ماركس. وهذا هو لسانه، وإن مثال اللغة ليس سوى مثال بين أمثلة أخرى. وإنه ليدل على العنصر نفسه لحقوق التتابع هذه.(١)

وهكذا أخذ لوثر قناع الحواري الذي تعثَّرت به الثورة من عام ١٧٨٩ إلى عام ١٨١٤ بالتتابع. وكان ذلك في لباس الجمهورية الرومانية، ثم في لباس الإمبراطورية الرومانية. وإن ثورة عام ١٨٤٨ لم تعرف أن تفعل شيئاً أفضل من أن تحاكي محاكاة ساخرة تارة ثورة ١٧٨٩، وتارة التقاليد الثورية لثورة ١٧٩٣ — ١٧٩٥ . وهكذا فإن المبتدئ الذي يتعلّم لغة جديدة، تراه يعيد ترجمتها دائماً في لغته الأم، ولكنه لا ينجح في تمثيل روح هذه اللغة الجديدة ولا في امتلاكها، ولا في استخدامها لكي ينتج فيها بحرية عندما يتمكّن أن يتحرّك فيها من غير أن يتذكّر لغته الأم، ويصل إلى نسيان هذه الأخيرة.(٢).

من إرث إلى آخر. إن الامتلاك الحي للفكر، وتمثُّل لغة جديدة، لَيُعدُّ إرثاً. وإن امتلاك لغة أخرى ليصوِّر الثورة هنا، ويفترض هذا الإرث الثوري أن ننتهي إلى نسيان الشبح، شبح اللغة البدائية أو اللغة الأم. وليس هذا لكي ننسى ما ورثناه، ولكنْ لكي ننسى الإرث السابق للإرث الذي نرث انطلاقاً منه. وإن هذا النسيان ليس سوى نسيان. ذلك لأن ما يجب أن ننساه كان لا غنى عنه. ولذا، يجب المرور بما قبل الإرث، حتى ولو كان بمحاكاة ساخرة، لكي يُصار إلى امتلاك حياة لغة جديدة،

---

1 – لقد رسَّخ باتريس لورد بعض الصفحات الواضحة جداً من كتابه (الأيدي التحتية لماركس، منشورات هاشيت، ١٩٨٦، ص ص ٣٤–٣٦) تخص استراتيجية ميشيل هنري هذه. وقد كان ذلك في فصله التحذيري "نظرية النصوص". ولقد ذكر فيه بالتقاليد على نحو مخصوص.

2 – اليوم الثامن عشر من شهر برومر... ص٧٠.

أو حتى يُصار إلى صنع الثورة. وإذا كان النسيان يتناسب مع لحظة من لحظات التملّك الحي، فإن ماركس لا يقيّمه بالبساطة التي يمكن أن نظنها. فالأشياء معقَّدة جداً. ومن هنا، فإن ماركس ليبدو قائلاً: يجب علينا أن ننسى الطيف، والمحاكاة الساخرة، وذلك لكي يتابع التاريخ سيره. ولكنْ إذا اكتفينا بنسيانه، فإنَ هذا يكون هو السطحية البرجوازية: الحياة، ماذا. ويجب إذن ألا يُنسى، كما يجب تذكّره ولكنْ بنسيانه جيداً، في هذه الذاكرة نفسها، وذلك لكي "نعثر على روح الثورة من غير إرجاع طيفها".

هذه هي ثنية "الاختلاف الساطع"، كما يقول ذلك ماركس بين طريقتين أو بين زمانيتين في تعزيم الميت، وفي استحضار الشبح أو في دعوته. ويجب أن نشير جيداً إلى أنهما تتشابهان، وإلى أنهما في بعض المرات، وبشكل مريع، تصيبان بالعدوى الصورة المتماسكة بمحاكاة الشبح تماماً أو بتصنُّع استيهام الآخر، إلى أن ينفجر الاختلاف "الساطع"، بالضبط، منذ الأصل، فلا يقفز إلى العينين إلا لكي يقفز أمام العينين، ولكي يختفي وهو يتجلّى في ظاهرة استيهامه. وإن ماركس ليقف بالأحرى عند هذا الفرق، كما يقف في الحياة. وإنه ليوضِّحه في واحدة من أبلغ ملاحمه الثورية التي نعرف أن ننصفها بصوت عال، وإلى درجة نضيع فيها النفس. وإن هذا ليبدأ هكذا، يبدأ بتعزيم الأموات على سلم التاريخ العَالَمي:

تكشف دعوة الأموات من التاريخ مباشرة عن فرق ساطع. فكامي ديسمولان، ودانتون، وروبيسبير، وسانتجوست، ونابليون، والأبطال، وحتى الأحزاب والجمهور أثناء الثورة الفرنسية القديمة، قد أتموا في البزّة الرومانية ومع التشدق الكلامي الروماني مهمة عصرهم، أي التحرّر وإقامة المجتمع البرجوازي الحديث. ولقد هشّم بعضهم المؤسسات الإقطاعية وقَطَعَ رؤوس الإقطاعيين التي نمت فوق هذه

المؤسسات. وخلق الآخر في داخل فرنسا الشروط التي بفضلها أمكن من الآن فصاعداً تطوير المنافسة الحرة، واستغلال الملكية الجزئية للأرض (...) بينما كان خارج الحدود الفرنسية (...)"[1].

ولكنّ ليس للتزامنية أي حظ. فما من زمن يكون معاصراً من نفسه ذاتها، ولا زمن الثورة، الذي لم يكن له في النتيجة أبداً مكان في الحاضر، ولا الأزمنة التي تبعت ثم تلت. فماذا يجري؟. لا شيء، لا شيء أقل من النسيان. وتبدو هذه المهمة، التي كانت مهمة زمنهم، في زمن مفكّك مسبقاً ونصفياً، ويقوم خارج محاوره: فهو لا يستطيع أن يقدّم نفسه إلا في المعاشَرة الرومانية، وفي المفارقة التاريخية للبزّة وللجملة القديمين. ثم ما أن تتم المهمة الثورية، حتى تحدُث حينئذ فجوة ضرورية في الذاكرة. فلقد كانت هذه قائمة مسبقاً في برنامج المفارقة التاريخية، كما كانت في "مهمة زمنهم". ألا وإن المفارقة التاريخية لتمارس النسيان وتعد به. وإن المجتمعات البرجوازية لتنسى، في تفاهتها القَنْوَنة، "إن أشباح الزمن الروماني قد سهرت على مهدها". فالقضية هي قضية الرأس، وقد كانت هي كذلك دائماً كما يرى ماركس، وإنها لقضية هامة وذهن: ففي نظام فَقَدَ الذاكرة للبرجوازية الرأسمالية (**تلك التي تحيا، مثل الحيوان، من نسيان الأشباح**)، يكون الشدق بديلاً من الرأس في القمة، ويكون رأس خنزير لملك برجوازي، سمين، ومقيم، بدلاً من الرأس السياسي والعصبي لثوار يزحفون. وتفقد الترجمة الفرنسية في أكثر الأحيان هذه السمات:

(...) جلس ضباطه الحقيقيون خلف المكاتب، وكان الرأس الدهني (حرفياً **رأس الخنزير**) للويس الثامن عشر هو رأسه السياسي. وقد كان مستغرقاً تماماً بإنتاج الثروة وبالصراع السلمي للمنافسة، غير أنه لم يعد يفهم أن أشباح العصر الروماني قد سهروا على مهده. ولكنّ مهما كان

---

1 – المرجع السابق، ص٠ ٧.

المجتمع البرجوازي قليل البطولة، فإن البطولة، والتضحية، والحرب الأهلية، والحروب القومية لم تكن أقل ضراوة لكي توضع في العالَم"[1].

ولقد ضاعف ماركس حينئذ الأمثلة عن هذه المفارقة التاريخية الإيقاعية. وحلّل الغرائز الجنسية والإغراءات. فأضاع بسببها اللذة، لذة التكرار. ونحن إذ نراه حسّاساً تجاه هذه الموجات القسرية، يكون لدينا شعور بأنه لا يشير فقط بالأصبع: إنه يأخذ نبض التاريخ. وإنه ليسمع تواتراً ثورياً. وإن هذا التواتر ليناوب، من خلال هزات منتظَمة، بين تعزيم الأشباح وجحودهم. وإن المرء ليستدعي، وهذا هو التعزيم الإيجابي، الشبح العظيم للتقاليد الكلاسيكية (روما) لكي يضع نفسه على مستوى المأساة التاريخية، بل لكي يُخفيها مسبقاً في الوهم، وفي المضمون الرديء للطموح البرجوازي. ثم تم الشيء فعلاً، وإذ ذاك نلغي الاستيهام، وهذا هو الجحود، وننسى الشبح كما لو أننا قد استيقظنا من هلوسة. فكرومبل كان قد تكلّم لغة الأنبياء العبريين. وإذ اكتمل الوحي البرجوازي، فقد فضّل الشعب الإنكليزي لوك على هاباكوك. وحدث فجأة الثامن عشر من برومر، وتكرَّر التكرار. وقد سمع ماركس في هذه الآونة التمييز بين روح الثورة وطيفها، كما لو أن هذا لم يناد ذاك من قبل، كما لو أن كل شيء لا يمر. ومع ذلك فقد رآه هو نفسه من خلال اختلافات في داخل خيال يتساوى في عموميته وعدم اختزاله. وإن هذا الخيال الصُوري الآخر، لما كان بعيداً عن تنظيم الترسيمة الجيدة لإنشاء الزمن. فقد أعطى قانونه لمفارقة تاريخية لا تُغلَب. إن روح الثورة خيال ومفارقة تاريخية كلها، ولذا فهي في غير وقتها تكون، كما تكون "خارج الوصل"، حتى وإن بدت قادمة في وقتها. ويجب عليها أن تكون كذلك — فمن بين كل الأسئلة التي يلزمنا بها هذا الخطاب، ثمة سؤال يعدُ من

---

1 – المرجع السابق، ص ص ٧٠-٧١.

أكثر الضرورات ضرورة، وإنه ليخصُ من غير ريب التمفصل بين هذه المتصوّرات التي لا تنفصل والتي يجب عليها، إن لم تكن لتتطابق، فلا أقل من أن يمرَّ أحدها في الآخر من غير اختراق لأي حدود تصوّرية قاسية: روح الثورة، والواقع الفعلي، الخيال (الإنتاجي والمعيد للإنتاج)، الطيف:

يخدم انبعاث الموتى من حيث النتيجة في هذه الثورات تعظيم النضالات الجديدة، ولا يخدم المحاكاة الساخرة للقدماء، ولا المبالغة في الخيال بالمهمة التي يجب إنجازها، والهرب من حلّها في الواقع. وإنه ليخدم في العثور على روح الثورة وليس في جعل شبحها يعود. فقد كانت الفترة بين ١٨٤٨ و١٨٥١ فترة اخترقها طيف الثورة القديمة، منذ ماراس، الجمهوري صاحب الكفوف الصفراء والذي أخذ ثياب الراهب العجوز بيللي، وحتى المغامر الذي يخفي سماته بقزازة منفّرة تحت القناع الحديدي القاتل لنابليون[1].

لقد كان ماركس يستهدف الرأس غالباً، كما يستهدف الرئيس. فصُورُ الشبح هي بالدرجة الأولى وجوه. وهذا يعني أن القناع في خطر، وإلا يكن ذلك، هذه المرة، فإن الخوذة وواقية الوجه في خطر. ولكنْ بين الروح والشبح، وبين المأساة والملهاة، وبين الثورة الزاحفة، وهذا الذي ينزلها في المحاكاة الساخرة، ليس هناك سوى اختلاف في الزمن بين قناعين. وإن الروح لتكون في خطر عندما يُؤثِر لوثر قناع الحواري بول. وإن الطيف ليكون في خطر، وكذلك تكون المحاكاة الساخرة والرسم الكاريكاتوري مع رأس الخنزير للويس الثامن عشر أو مع القناع القاتل لنابليون الكبير على وجه نابليون الصغير.

يجب أن نخطو خطوة إلى الأمام، ويجب أن نفكّر بالمستقبل، أي بالحياة، أي بالموت. فماركس يعرف بالتأكيد قانون هذه المفارقة

---

1 – المرجع السابق، ص٧١.

التاريخية القدرية، وأخيراً، ربما يكون مثلنا حساساً إزاء العدوى الجوهرية للروح التي ينقلها الطيف. ولكنه يريد أن ينتهي منها. وإنه ليقدّر أننا نستطيع ذلك، ويعلن أنه يجب علينا هذا. فهو يعتقد بالمستقبل، ويريد أن يؤكده، إنه يؤكده، ويتصل بالثورة. ثم إنه يحتقر كل الأشباح الجيدين والسيئين، ويظن أن بمقدورنا أن نقطع مع هذه المعاشرة. هذا كما لو أنه يقول لنا، لنا نحن الذين لا نظن أي شيء: إن ما تظنّون أنه قد سمّي بدقة قانون المفارقة التاريخية، إنما يكون هو بالضبط مفارقة تاريخية. وتزن هذه القدرية على ثورات الماضي. تلك التي تأتي في الحاضر وفي المستقبل (**أي ما يفضّله ماركس دائماً، مثل كل الناس، ومثل الحياة نفسها، وإن هذا لهو تحصيل حاصل التفضيل**). ثم يجب على تلك التي كانت قد أعلنت عن نفسها منذ القرن التاسع عشر أن تتحوّل عن الماضي، وعن روحه وطيفه. وإنه ليجب في النتيجة أن تمتنع فلا ترث. كما يجب عليها أيضاً ألا تقوم بهذا العمل الحدّادي الذي يرعى الأحياء خلاله الأموات ويمثلونهم، ويشغلون أنفسهم بهم، ويتركونها للأموات فيرعونهم، وينشغلون بهم، ويمثلونهم، ويتكلمونهم ويتكلمون معهم، ويحملون أسماءهم ويستولون على لسانهم. لا، لا نريد ذاكرة ثورية، يسقط الصرح التذكاري، فلنسقط الستار على مسرح الظل وعلى البيان الجنائزي، ولندمّر الضريح من أجل الجماهير الشعبية، ولندمّر الأقنعة القاتلة تحت غطاء النعش الزجاجي. ألا وإن كل هذا ليعد من ثورة الماضي. وإنه لكائن أيضاً، مسبقاً، في القرن التاسع عشر. وقد كان علينا مسبقاً في القرن التاسع عشر أن نمتنع فلا نرث هكذا، وإنه ليجب علينا أن ننسى هذا الشكل من النسيان فوق تواتر ما نسميه عمل الحداد ومعاشرة الروح بقدر ما ننسى معاشرة الطيف:

لا تستطيع الثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر أن تستخلص شعرها من الماضي، ولكنها تستطيع ذلك من المستقبل فقط. وإنها لا

تستطيع أن تبدأ مهمتها الخاصة قبل أن تكون نفسها قد تخلّصت من كل خرافة إزاء الماضي. فثورات الماضي كانت تحتاج إلى ذكريات تاريخية لكي تخفي عن نفسها مضامينهم الخاصة. ويجب على الثورة في القرن التاسع عشر أن تترك الموتى يدفنون أمواتهم لكي تحقّق شيئها الخاص (**لكي تحقق مضمونها الخاص مجدّداً**). فلقد كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون، بينما الآن فإن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل[1].

إن الأشياء لَبعيدة عن أن تكون بسيطة. ولذا يجب على المرء أن يعيَ ما يسمع وأن يقرأ عن قرب، كما أن عليه أن يعتمد على كل كلمة من كلمات اللغة. فبينما نكون في المقبرة، وحفارو القبور يشتغلون بضراوة، إذا بنا ننبش الجماجم، ونروم التحقق من هويتها، جمجمة جمجمة. ولقد ذكر هاملت بأن هذا كان "يمتلك لساناً" وكان يغني. فماذا كان ماركس يريد أن يقول؟. لقد مات هو أيضاً، يجب ألا ننسى هذا. ويجب علينا أن نعرف هذا بالضبط أكثر من مرة. وإنه ليس من السهل ما دام هذا يحدث غالباً جداً، فنحن نرث منه على طريقتنا، أو إننا نرث على الأقل من كل كلمة من كلماته الباقية التي لم يشأ قط أن ننساها من غير أن نتوجّه إليها عن الأقل ببعض التقدير، ومن غير أن نكون قد سمعنا الأمر الثوري بترك الموتى يدفنون الموتى، أو من غير أن نسمع الأمر "بنسيان فعال"، وذلك كما لن يتأخر عن نيتشه قول هذا. فماذا يريد ماركس أن يقول، ماركس الميت؟. لقد كان يعرف جيداً أن الموتى لم يَدفنوا أحداً قط. ولا الأحياء الذين لم يكونوا بهذا المقدار بائدين، أي جديرين أن يحملوا في ذاتهم، أي خارجاً عنهم، وأمامهم، الإمكان غير الممكن لموتهم. وسيكون من الواجب دائماً أن يدفُن أناس بائدون مازالوا أحياء أناساً

---

1 - المرجع السابق، ص٧٢.

أحياء ماتوا مسبقاً. فالموتى لم يَدفنوا قط أحداً، ولكنَّ الأحياء أيضاً، الأحياء الذين سيكونون أحياء فقط، الأحياء الخالدين. وكذلك الآلهة، إنها لم تَدفن قط أحداً. فلا الأموات بوصفهم أمواتاً، ولا الأحياء بوصفهم أحياء لم يحملوا قط أحداً إلى بطن الأرض. وإذا كان ماركس لا يستطيع ألا يعرف هذا، فماذا يريد أن يقول حينئذ؟. وماذا يريد بالتحديد؟. وماذا كان يريد حينئذ، وهو الذي مات ودُفِن؟ لقد كان يريد، بادئ ذي بدء، كما يبدو، أن يذكرنا بتخويف المرء لنفسه من هذا التخويف للذات: كان التعزيم أثناء الثورات الماضية والميتة، يستحضر الأرواح الكبرى (الأنبياء اليهود، روما، إلى آخره)، ولكنَّ كان يستحضرها لينساها، وليكبتها، بدافع الخوف، ولكي تحذِّر نفسها أمام عنف الضربة التي تحملها. فروح الماضي كانت تحميها ضد "مضمونها الخاص"، لقد كانت هنا لتحميها نفسها. ولذا، فإن كل شيء يتركّز في قضية هذا "المضمون"، وعلى هذا "المضمون الخاص" الذي طالما أحال ماركس إليه، ومنها ثلاث مرات في بعض هذه السطور الشهيرة. ذلك لأن كل التفكّكات المفارِقة للتاريخ تجد ملعبها في عدم التلاؤم القائم بين الجملة والمضمون – المضمون الخاص، المضمون المتَلَك. وإن ماركس ليظن فيه هذا.

لن يتوقف هذا الاعوجاج أبداً من غير ريب. ولذا، فهو سينقلب بلا شك، وستكون الثورة في داخل الثورة، وستتغلب ثورة المستقبل من غير حِداد على ثورة الماضي. وأخيراً، سيكون الحدث، ومجيء الحدث، الحدث القادم من المستقبل. سيكون الانتصار "لمضمون خاص" ينتهي بالتغلب على الجملة. ومع ذلك، ففي ثورة الماضي، عندما كان حفّار القبور حياً، كانت الجملة في النتيجة تفيض عن المضمون. ومن هنا نشأت المفارقة التاريخية لحاضر ثوري تسكنه نماذج قديمة. ولكنَّ في المستقبل، وقد كان ذلك من قَبلُ في الثورة الاجتماعية للقرن التاسع عشر، والتي لا تزال ستأتي في نظر ماركس (**إن كل جدة الجديد**

ستسكن في هذا البعد الاجتماعي، بعيداً عن الثورة السياسية أو الاقتصادية)، فإن المفارقة التاريخية أو المفارقة الزمنية لن تُمحى في سطحية المحاكاة الساخرة وفي حضور الحضور لذاته. فالزمن سيكون أيضاً "خارج الوصل". ولكنّ سيقف غير المتلائم هذه المرة عند المبالغة "للمضمون الخاص" في نظر الجملة. "فالمضمون الخاص" لم يعد يُحدث خوفاً. وإنه لن يختفي مكبوتاً خلف البلاغة المحزونة للنماذج القديمة وتكشيرة الأقنعة القاتلة. فهو سيتجاوز الشكل، وسيمزّق الثياب، كما سيأخذ الإشارات خطفاً، والنماذج، والبيان، والحداد. إذ لا شيء سيكون مخزوناً، ومجهّزاً: فلا اقتراض ولا صورة للدَينً. ولكنّ مهما بدا هذا متناقضاً، فإنه في هذا التدفق من فوق الحافة، وفي اللحظة التي ستتراخى فيها كل الوصلات بين الشكل والمضمون، سيكون "مختصاً" بدقة، و"ثورياً" بدقة. ولذا، لا يجب منطقياً أن نعرفه في أي شيء آخر إلا في مغالاة عدم تحقّق الهوية في غير زمنها. وإن هذا ليعني إذن أنه لا يجب أن نعرفه في أي شيء كان، ولا في أي شيء يكون حالياً قابلاً للتحقّق من هويته. فنحن ما إن نتحقّق من هوية ثورة ما، حتى تبدأ بالتقليد، وتدخل في الاحتضار. وهذا هو الفرق الشعري، وذلك لأن ماركس يقول لنا من أين يجب أن تنهل الثورة الاجتماعية "شعرها"؟. وهذا هو أيضاً اختلاف الشعر نفسه بين "هناك" الثورة السياسية للأمس، و"هنا" الثورة الاجتماعية لليوم، وبصورة أكثر دقة لهذا اليوم الوشيك الوقوع، والذي نعرف للأسف، الآن، اليوم، بأن في يومه التالي، منذ قرن ونصف القرن، كان يجب عليها أن تنفجر إلى ما لا نهاية، وبهدوء، ومرة للأفضل، وغالباً للأسوأ، هنا بالأحرى وليس هناك، وفي واحد من أكثر التراكيب الإنسانية الحديثة تميّزاً: "لقد كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون، بينما الآن فإن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل". نعم ولا، للأسف.

كان يجب بالتأكيد مضاعفة أمثلة هذه المفارقة التاريخية القاسية في "اليوم الثامن عشر من شهر برومر لوي بونابرت" (**فهذا العنوان، وهذا التوقيت يعطي المثل الأول عن محاكاة ساخرة محزونة: فيما يخص العائلة، فإن البونابرتيين وفرنسا قد صاروا في الوصل السلالي بين العام والخاص**). إننا لن نحتفظ إلا بمثل واحد قريب من الحالة، أي قريب من الجسد الطيفي الذي يحتل مكاناً. فالمقصود في النتيجة هذه المرة، هو المحاكاة الساخرة للطيف نفسه. فقد ذهبت الثورة بنفسها إلى رسم صور هزلية "للطيف الأحمر" الذي فعل المضادون للثورة كل شيء من أجل طرده. ولقد كان "الطيف الأحمر" أيضاً اسماً لمجموعة ثورية[1]. فالثنية الإضافية التي تهمنا هنا، هي تلك التي تضمن بانتظام الانقلاب الانعكاسي للتعزيم: إن أولئك الذين يخيفون، إنما يخيفون أنفسهم بالذات. فهم يطردون الطيف الذي يمثّلونه. ذلك لأن التعزيم يقوم بحدادة ذاتياً وينقلب ضد قوته الخاصة.

هاهي فرضيتنا: بعيداً عن "الثامن عشر من برومر"، فإن هذا الأمر ليحدث من غير انقطاع لما سميناه الماركسية. وبعيداً عن حمايتها مما هو أسوأ فإن عودة هذا التعزيم، وهذا التعزيم المضاد قد استعجلاها بكل

---

1 – قبل أن أجد هذه الإشارة إلى "الطيف الأحمر" في "اليوم الثامن عشر من برومر"، فقد دلتني إتيان باليبار على صحيفة بعنوان "الطيف الأحمر" (كانت موجودة خلال ثورة ٤٨ (....) كما يبدو، بعد مجزرة حزيران / يونيو (...) وهذا يعني الثوريين البروليتاريين الموتى). "كتب رميو في "الطيف الأحمر": إني أعلن ثورة الفلاحين وعامة الناس على السلطة. فالبروليتاريا مستعدة وإنها لكامنة حتى في آخر القرى. فالحقد والحسد في القلب (...)" (ذكره ج. بريهات في "الاشتراكية الفرنسية من عام ١٨٤٨ إلى عام ١٨٧١، في Droz، "التاريخ العام للاشتراكية"، منشورات PUF، ج١، ص٥٠٧. و"تضيف باليبار إننا نفكر أيضاً "بطيف الموت الأحمر" لـVilliers de L'isle-Adam، فقد كتب بعد الكومينة قائلاً: حتى ولو لم يكن "الموت الأحمر" يتطابق مع "موت الحمر..".

تأكيد . ففي الفصل الثالث من "الثامن عشر من برومر" يعارض ماركس مرة إضافية أيضاً بين ثورة ١٨٤٨ والثورة الفرنسية الأولى. وإذا كان ثمة بلاغة مؤكَّدة وفعّالة، فإنها ستضاعف سمات التعارض المهيمنة مستخدمة الصورة الرئيسة: تمثل ثورة ١٧٨٩ الخط الصاعد، فقد انتصرت الشجاعة، وإن المرء لَيذهب دائماً إلى أبعد (**دستوريون، جيروندانيون، جاكوبانيون**)، وأما في ثورة عام ١٨٤٨ ، فإن المرء يتابع الخط الهابط: فبينما كان الدستوريون يتآمرون ضد الدستور، كان الثوريون يريدون أن يكونوا هم الدستور، وكانت الجمعية الوطنية تُغيض كل قوتها في البرلمانية. وهكذا نجد أن الجملة قد انتصرت على المضمون:

(....) باسم النظام، قامت فتنة وحشية وفارغة من أي مضمون. وباسم الثورة قام التبشير الأكثر احتفالية لمصلحة النظام، ألا وإنها لانفعالات من غير حقيقة، وحقائق من غير انفعال، وأبطال من غير بطولة، وتاريخ من غير أحداث"[1].

ومادام الأمر كذلك، فعلى أي شيء يشتمل هنا هذا الغياب للأحداث، وأخيراً هذه النزعة المضادة للتاريخ؟. وماذا تشبه؟. الجواب: إنها لتشتمل بكل تأكيد على غياب للجسد. ولكنْ من ذا الذي أضاع جسده؟. إنه ليس فرداً حياً، وليس ذاتاً واقعية كما نقول، ولكنه طيف، الطيف الأحمر الذي عزّمه المضادون للثورة (أوروبا بكاملها : فالبيان كان أمس). ويجب من أجل هذا "قلب" الأشياء، وعكس حكاية شاميسو "حكاية Peter Schlemihl العجيبة"، فهي حكاية الرجل الذي أضاع ظلّه. فهناك يقول لنا ماركس: "هذا مثل شليميهلر معكوساً"، فالظل قد أضاع جسده في اللحظة التي ظهرت فيها الثورة في زي النظام. ثم إن الطيف نفسه، الطيف الأحمر قد انفصل في النتيجة عن الجسد، كما لو

---

1 – المرجع السابق، ص١٠٠ .

أن هذا كان ممكناً. ولكنْ أليس الإمكان هو هكذا، بالضبط، أليس هو الاحتمال نفسه؟. ولكي يفهم المرء التاريخ، أي يفهم حدثية الحدث، ألا يجب عليه أن يعتمد على هذه الاحتمالية؟ ألا يجب عليه أن يفكر بأن ضياع الجسد يستطيع أن يؤثِّر في الشبح نفسه؟. ألا يؤثِّر إلى درجة أنه يصبح حينئذ من غير الممكن أن نميز بين الطيف وطيف الطيف، بين الطيف يبحث عن المضمون الخاص، وبين الفعالية الحية؟. وليس هذا كما في الليل حيث تكون كل الأبقار سوداء، ولكنْ حيث تكون رمادية فوق رمادية، لأنها حمراء فوق حمراء. ويجب ألا ننسى أبداً أن ماركس إذ يصف هذه الانقلابات، عكس، تحويلات بلا حدود، فإنه يروم التنديد بالمظاهر. فنقده يرتكز على القول: إن هؤلاء البشر، وهذه الحوادث تتجرّد من لحمها كما تجرّد من لحمه شليميهلر المقلوب والذي اختفى جسده. وهكذا فإنهم يظهرون، بالتأكيد، ولكنْ ليس الأمر هنا سوى ظهور، وهذا يعني أنه ليس سوى مظهر، وهو أخيراً ليس سوى صورة، بمعنى الظاهرة وبمعنى الصورة البلاغية. وفيما عدا ذلك، فإن هذا الذي يبدو أنه صورة، فإنه يكون أيضاً، بشكل مؤقت، الصورة النهائية، أي هذا الذي "يظهر في الأخير" رمادياً فوق رمادي، كما الأحمر فوق الأحمر، وذلك في المحاكاة الساخرة لهذه الثورة المخفقة:

إذا كانت ثمة فترة تاريخية قد طليت بالرمادي، فَمن المؤكَّد أنها هذه. فالبشر والحوادث يبدون مقلوبين مثل شليميهلر، ومثل ظلال أضاعت جسدها. فالثورة هي نفسها قد شلّت مؤسِّسيها ولم تزوّد سوى خصومها بالحدّة والانفعال. وعندما يقوم المضادون للثورة بدعوة "الطيف الأحمر" وطرده باستمرار، فإنه يظهر أخيراً. وإنه لا يظهر مغطى الرأس بطاقية فرجينية فوضوية، ولكنه يظهر في زي النظام، سرواله أحمر[1].

---

1 – المرجع السابق، ص١٠١.

فمن الجانبين، بين الثورة والثورة المضادة، بين الديمقراطيين وبونابرت، لم تكن الحرب لتعارض بين الأشباح والتعزيم، والشعوذة الأرواحية والرقية السحرية، ولكنّ بين صور هذه الصور. وثمة، من الجانبين، انعكاس مرآوي لن يتوقف عن إحالة الصورة، أي عن إرجاء لقاء الجسد الحي شخصياً، والحدث الواقعي، الحي، الفعلي، والثورة نفسها، والثورة الخالصة، حتى الهاوية. غير أن هذا لم يمنع ماركس من إعطاء توقيت، وإن كان يشير، وهذا حقيقي، في كل مرة بين معكوفتين، إلى أن المقصود إنما هو إجراء. وما دام الحال كذلك، فإن التوقيت المتكرِّر ليبعث دائماً في فرادته نفسها شبح توقيت آخر يلبس له ثياب الحداد. ثم إن الإجراء ليس هو أي يوم من أجل الثورة. فهيغل كان قد سمى يوماً من أيام الجمعة القديس العلمي. وإن ماركس ليجعل مرئياً ذلك الذي يرى نفسه في يوم الرب، كما يجعل مرئياً الظهور المنتظر، وعودة الميت، والبعث بوصفه عودة ظهور: "(...) إنه لأثر من آثار أيار / مايو الثاني ١٨٥٢ (يوم الأحد). فلقد أصبح عندهم (**أيها السادة الديمقراطيون**) أيار الثاني ١٨٥٢ (يوم الأحد) فكرة ثابتة، وعقيدة، كما هو الحال بالنسبة إلى الشيلياست اليوم الذي يجب أن يعود المسيح فيه حياً ليقيم فوق الأرض المملكة الألفية* . فالضعف كان قد وجد سلامه، كما هو الحال دائماً، في الاعتقاد بالمعجزات، وإنه ليتصوَّر نفسه قد انتصر على العدو، وذلك لأنه كان قد طرده في الخيال (...)" .

وفيما بعد – وكان ذلك في يوم الأحد أيضاً، في اليوم نفسه، في يوم أحد آخر، فلقد كان الكلام للأشباح، للاستيهام علماً، للمفارقة التاريخية بوصفها صيغة من صيغ الرقية، وللسحر. وأما الناجي فلم

---

* يؤكد بعض الكتّاب المسيحيين أن المسيح سيقيم ملكه على الأرض ألف سنة قبل قيام الموتى (مترجم).

يستمر زمناً إلا بمقدار طرفة عين. وهاهي ذي وصية شعب. فشعب عشي بصره لساعته، هو شعب بصوته وبيده يعطي الموت لنفسه، وذلك بقرار شيطاني:

"(...) إن وميض الصحف اليومية، والأدب كله، ومشاهير السياسة، والروحانيات الذائعة الصيت، والقانون المدني وقانون العقوبات، والحرية، والعدالة، والأخوّة، وأيار الثاني (يوم الأحد) عام ١٨٥٢، إن كل هذا قد توارى، كما لو أن سحراً قد واراه أمام تعزيم رجل لم ينظر إليه أعداؤه بوصفه ساحراً. ويبدو أن الانتخابات العامة لم تمكث حية طرفة عين إلا لكي تكتب بيدها وصيتها في نظر العَالَم، ولكي تعلن باسم الشعب نفسه أن: "كل ما هو موجود إنما يستحق الهلاك[1]".

فما الذي جرى بلحظة؟. وكيف يمكن للمرء أن يصف حذاقة الساحر هذه؟ فساحر غير حقيقي، رخو مثل طيف من الدرجة الثانية، ومثل طيف مساعد، ومثل عائد من الخدمة (لوي بونابرت)، تسكنه هو نفسه الصورة الأبوية لطيف كبير (نابليون بونابرت وثورة ١٧٨٩)، ها هو ينتهزها فرصة في يوم حراسته، فيخفي الثورة كما لو أنه استيهام، مستخدماً تعزيماً، شيطانياً، غير مرئي. ذلك لأن تعزيمه إذ يجعل الشعب يَختفي، فإنه يوقّع في اللحظة اختفاءه الذاتي بيده نفسها: إنه استلاب مطلق ومن غير جسد من الآن فصاعداً. وهذا استلاب ذاتي لا يمتلك سوى موته ولا يورِث سوى ميراث عدم تملكه.

فهل هذه التناقضات تتطابق مع منطق مستمر ولا يمكن تبسيطه؟ أم إن الأمر يقتضي النظر إلى كل شيء على حدة؟ وهل سيكون هذا هو نصيب البلاغة؟ وهل كان المقصود فقط هو هذه الآثار التي تم البحث عنها فيما ظننا أننا صنّفناه أحياناً (**مثلاً مع ميشيل هنري**) بين

---

1 – المرجع السابق، ص.ص/٧٤-٧٥.

النصوص "السياسية" أو "التاريخية" لماركس، وذلك بالتعارض مع النصوص "الفلسفية"؟. إن فرضيتنا لشيء آخر. إذ من غير ريب، يجب على المرء أن يزن الحرب الكلامية، والموهبة الخطابية، لترسانة لغوية قليلة المثال: مجموعة مسلَّحة من الحجج، ولكنها أيضاً مجموعة مسلَّحة من الصور، وهي كذلك مجموعة مسلَّحة من الأوهام في أزمنة تذوقنا فيها الأشباح (لمسرح من مسارح الأشباح، وذلك حسب فن تصوير المَشاهد تصويراً محدَّداً تاريخياً – ويجب على المرء كذلك، بالتأكيد، أن ينظر باهتمام إلى الالتزام المفرد في حركة سياق تاريخي، وتكتيكي، واستراتيجي مختلف جداً. ولكنّ، خارج هذه الحدود، فإن هذا يجب ألا يحول دون التعرّف إلى الثوابت. فثمة هنا دوام، ونتيجة منطقية، وتماسك. وثمة هنا طبقات استدلالية يسمح تنضيدها لسلسلة طويلة من اللقطات أن تبقى تحتية بالنسبة إلى صياغات زائلة. حتى وإن بقي بعض التنافر مركَّباً، كما لم نتوقف عن اقتراحه هنا، فإنه لن يفصل بين نماذج الخطاب، بل إنه سيعمل في داخل كل واحد منها. ولقد كانت تناقضية الطيف، في صيغتها الفلسفية، من قَبلُ في برنامج "الإيديولوجيا الألمانية". وإنها ستبقى في كتاب "رأس المال". وإذا كانت المجموعة المسلَّحة الخيالية تزوّد البلاغة أو الحرب الكلامية بالصور أو بالاستيهامات، فإن هذا يفسح المجال للتفكير بأن صورة الشبح ليست فيها صورة من جملة صور أخرى. وبهذه الطريقة، فإنها لن تكون سلاحاً مدارياً بين أسلحة أخرى. ولن تكون للشبح بلاغة انعكاسية.

وأمام هذه المتناقضات، ماذا ستكون المهمة هنا؟ إن واحدة من المهام على الأقل ستكون في إعادة بناء مخطَّط المعركة مثلاً، وإعادة رسم خريطة المنطق الطيفي لما كان، في كتاب الإيديولوجيا الألمانية، الشبحية، الأكبر حجماً في تاريخ الفلسفة. ويجب على المرء أن يتابع التفاصيل في اللعب الخارق وفي الطفح المتبادل لما سماه ماركس، في المقاطع التي جئنا

على ذكرها، "المضمون الخاص" و"الجملة". ولذا، يجب على المتعة ألا تضيع شرارة من شرارات الفكر، فكر ماركس (**وإنغلز**) خلال كلمة الفكر وخارجها. ويجب ألا تضيع ليس فقط من اقتصاد Witz، وسماته وإسهامه، ولكنْ من خلال انتقال القربان بين الغاز والروح وخارجه[1].

إننا نستطيع أن نفضّل فقط بعض السمات في نقد لاذع، طويل وروحي. فالمقصود هو المطاردة أيضاً. وإننا لنبذل كل ما في وسعنا للنجاح. فننزعج دائماً من غير رحمة، كما نزعج غالباً من غير قانون ولا إيمان، أي نزعج من غير نية طيبة شخصاً فنتهمه بانتمائه إلى السلالة الإنجيلية الجديدة التي تكلمنا عنها في الأعلى. فالقديس ماكس (**ستيرنر**)، هذا إذا صدقنا ماركس (**وإنغلز**)، جعل رؤيا القديس جان تكذب. فهناك حيث كان هذا يبشّر بامرأة بابيلون، وبهذه البؤرة الأخرى لقطعنا الاهليلجي الشرق أوسطي، اليوم، فإن الإنجيلي الجديد ستيرنر يعلن الإنسان، والسر، والمفرد. وسيكون هذا حينئذ في صحراء الفكر، وفي كل تاريخ الأفكار، والأشباح: سيكون أولاً تاريخ الأفكار المجرّد، ثم سيكون تاريخ الممسوسين مثل تاريخ الأشباح النجس، ثم ستكون نجاسة نجس تاريخ الأفكار. وإن ستيرنر ليعلنه بنفسه "فمنذ صارت كلمة الله

---

1 – (...) لقد اكتشف ستيرنر، في نهاية العَالَم القديم، أن "الفكر قد فاض كما لو أنه زبد لا يقاوم، ذلك لأن الغازات تتطوّر في داخله". ولقد حلّل ماركس فيما بعد "الألعاب المدهشة" التي وصفها هكذا القديس ماكس (الإيديولوجيا الألمانية. ص٢١٣). ولقد كان هيغل منتبهاً إلى القرابة القائمة بين اللفظين (Gas — غاز) (Geist — روح): إن عمل الموت، وتخمر الجثة حال تفسخها ليسمان العبور من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الفكر. وإني لأسمح لنفسي أن أحيل بخصوص هذين المصطلحين إلى Glas، وGalite، 1974، ص.ص /٧٠-١٠٦-٢٦٣/. وأحيل أيضاً إلى كتاب "من الفكر" لغاليليه، ١٩٨٧، ص١٦٣.

جسداً، ومنذ صار العَالَم روحانياً، ومسحوراً، صار شبحاً"[1]. وإن ماركس ليسخر من الحالة التي يمثّلها "ستيرنر" (**اسم علم بين معكوفتين. إنه يكون، ونحن نعلم ذلك، اسماً مستعاراً**): "فستيرنر يرى الأرواح". وإنه ليزعم، مثل مرشد سياحي أو أستاذ، أنه يعلمنا قواعد المنهج من أجل مدخل جيد للأشباح. فبعد أن حدَّد الروح بوصفها شيئاً آخر غير (**الأنا**)، وإنه لتعريف، نجرؤ فنشير إليه، لا يعوزه العمق، نجده يطرح سؤالاً رائعاً (**ولكنَّ هذا السؤال الآخر، ما عساه يكون؟**)، وإنه لسؤال كبير عمل ماركس، كما يبدو، في وقت مبكّر على السخرية منه، كما عمل كل ما في وسعه على تعزيمه بدوره. وبمقدار ما كان ماركس يظهره لكي يسخر منه بسهولة، فقد كان هذا السؤال يكتفي بتغيير، من خلال "تحول" إضافي، السؤال الأصلي، السؤال السحيق، الذي ينصب في النتيجة على عدم توافق الهوية مع الذات، وعلى عدم التلاؤم وإذن على عدم الحضور مع الذات. وإن عدم الموافقة المعوجة لهذا الشيء هي ما يسمى الروح. وإن ماركس ما كان عليه أن يسخر، ولكن هاهو يفعل ذلك بخبث، وسذاجة تريد أن تظهر متصنعَة. وربما يكون السؤال أقل مما يبدو (**يجب إذن ألا نخفي هنا، وإن لم تكن هذه هي اللحظة المناسبة، أننا نأخذ مأخذ الجد الأصالة، والشجاعة، وكذلك فلسفة فلسفة — السياسة لستيرنر، والتي تجب قراءتها أيضاً من غير ماركس أو ضده. غير أن قضيتنا ليست هنا**). فماركس يقول:

"إن السؤال إذن قد طرح هكذا: ماذا تكون الروح إذا كانت شيئاً آخر غيري؟. وبينما كان السؤال البدائي هو: ماذا تكون الروح انطلاقاً من خلقها من العدم، إذا كانت شيئاً آخر غيرها؟. وهذا ما يسمح للقديس

---

1 - "الأيديولوجية الألمانية" ص/١٧٧/. إننا نعرف أن ماركس يحبك دائماً رأيه السجالي باستشهادات طويلة من "المفرد وملكيته".

ماكس أن يقفز على "التحوّل" التالي (ص١٧٧ . ثمة قراءة أخرى معادلة: إن الروح لا تخلق نفسها من لا شيء آخر سواها)".

إن تاريخ الأشباح، في "نجاسته الأولى والبسيطة لينتشر في أزمنة متعدِّدة. وإن ما يهم أن نشير إليه، هو أن هذه النظرية تخون أصلها، أي تخون الأب هيغل. ويجب أن يكون ذلك قبل أن نحضر، ونحن إلى المنبر مستندون، ما يجب أن نسميه نظرية الأشباح، وموكب أشباح المتصوّرات التي ستكون هذه متصوّرات الأشباح (**أي أسماؤها، كما يفكر ماركس**). وإنها لتخون، وتخون. وتتيح رؤية أصلها، وإنها به غير جديرة، ذلك أنها به تندِّد. وبذا، ستكون سلسلة النسب الهيغيلية لستيرنر انحطاطاً للابن أيضاً. فستيرنر ينحدر من هيغل. فهو رجل يسكنه مؤلِّف فينومينولوجيا الروح، وإنه لا يستطيع أن يتحمَّله. فهو يلفظ أشباحه الأحياء، كما يلفظ الحوت متألماً من عسر الهضم. وبقول آخر إنه لا يفهم هيغل كما يفهمه واحد آخر من أسلافه، فاحذروا مَن يكون. إن هذا الأخير المعذَّب أيضاً يظل الأب الكبير الذي يعود كل مساء، مستعداً لخيانته أو للثأر له (**وإن هذا ليكون في بعض المرات هو الشيء نفسه**)، ها هو نراه مشغولاً بإعطاء درس عن الهيغيلية للأخ ستيرنر. وإن هذا لينزلق دائماً في الجملة الهغيلية، ويزحلق كلماته في "التركيب الجملي المعروف جيداً للاستقامة الهيغيليلية[1]. ولكنَّ هذا الوريث غير الجدير بالميراث لم يفهم الجوهري من الوصية فهو لم يقرأ جيداً "فينومينولوجيا الروح" التي استلهمها، والتي أراد أن يعطينا عنها رواية مسيحية (**لقد قصد القديس ماكس أن يعطينا فينومينولوجيا مسيحية للروح**). فما الأمر الذي لم يفهمه؟ وما الجوهري؟. عندما قصد أن يصبح طيفاً للروح، فإنه لم يرَ إلا من أجل هيغل. فالعَالَم لم يكن روحانياً فقط، ولكنه كان منخلعاً من الروحانية.

---

1 – المرجع السابق، ص١٧٢ .

وهـذه أطروحـة يبـدو أن مؤلّـف "**الإيـديولوجيا الألمانيـة**" يـدعمها إذن: إن هـذا الانخـلاع الروحـاني ليعرفـه هيغـل جيـداً، كمـا يمكـن للمـرء أن يقـرأ. فهيغل قد عـرف أن يضـع الحـركتين في علاقـة، ولكـنّ "**قديسنا الجدلي**" الذي يجهل "**المنهج التاريخي**" لم يعـرف أن يتعلّم صنعه. وأكثـر مـن هـذا، لو أنه كان مؤرِّخاً أفضل، لكان قد انتهى إلى إحداث قطيعة مع هيغل علـى كل الحال. والسبب لأنه قد عيب على ستيرنر أنه لم يفهم هيغل. غير أن المـرء إذا كـان هيغليـاً جـداً في نـسبه الـشبحي، فـإن هـذا لـيس تناقـضاً بالـضرورة. وإن هـذا الأخ الـسيئ[1] ليرى نفسه متهماً بكونـه الابـن البنـوي جداً والابـن الـسيئ لهيغل في الوقت نفسه. فالطفل المطيع يصغي لأبيه، وإنـه ليحاكيـه ولكنـه لا يـسمع شـيئاً. وقـد أضـمر مـاركس هـذا، فهـو الـذي أراد أن يفعـل لـيس العكـس، أي أن يـصبح أيـضاً ابنـاً سـيئاً، ولكنـه أراد أن يصبح شيئاً آخر إذ قطع الخيط البنـوي. وإنـه لأسهل علـى المـرء أن يقـول من أن يفعل. وعلى كل حال، فإن عمل ستيرنر يبقـى لا قيمـة لـه ولاغيـاً. "ومع ذلك، فقد زودنا بهذه الفينومينولوجيا (**والتي هـي غير مجدية بعد هيغل**)، وإنه يعطينا أي شيء"[2].

سواء كان ستيرنر ابناً سيئاً أم كان مؤرِّخاً سيئاً، فإنه سيكون غير قـادر أن يحدث قطيعة مع الأصل ومع ما هـو سـابق علـى الفينومينولوجيـا (**ومـا الفينومينولوجيا إن لم تكن منطقاً للطيف، أي للشبح إذن؟. اللهم إلا إذا نـضبنا مـن اليـأس فلـم نعـد نميّـز الـروح مـن الطيـف**). إن مؤلّـف "المفرد وملكيته" لا يرى سوى مفاهيم مجرّدة بمقدار ما يكون وعـي الـذات أو الإنسان من طبيعة دينية. وإنـه ليجعـل مـن الـدين سـبباً ذاتيـاً، تمامـاً لـو

---

1 - عـن تـاريخ المتـشابك والمتـضافر للعلاقـات مـع سـتيرنر وعـن الـسياق التـاريخي السياسي لهذه المعركة الكلامية، يراجـع هنـري ارفـون "في ينـابيع الوجوديـة"، مـاكس ستيرنر. منشورات PUF، 1954. ص١٢٨ وما بعدها.

2 - الإيديولوجيا الألمانية. ص١٧٧.

أن ثمة أطيافاً تستطيع أن تتحرَّك بنفسها. فهو لا يرى "أن المسيحية ليس لها أي تاريخ"، أي تاريخ خاص بها. وإنه لم يعرف أن يشرح، كما كان يجب أن يفعل ذلك، "التحديات الذاتية" و"تطوّرات" "الفكر الديني"، وذلك انطلاقاً من "الأسباب التجريبية"، و"الشروط التجريبية"، و"الصيغ المحدَّدة للدولة"، "علاقات التبادل والعلاقات الصناعية المحدَّدة". فلقد فاته في وقت واحد الكائن المحدّد، إذن "الضروري"، والتحديد (**سيد كلمة الاتهام**)، وفاته بصورة أكثر دقة تجريبية هذا التحديد. وهكذا، فقد جهل ما يحدّد هذا التحديد للفكر في تنافر تحديدي. ذلك لأن النزعة التجريبية المعلن عنها ظاهراً والتي تلهم هذا النقد، لتقود دائماً، في الواقع، إلى قانون من قوانين الغيرية. وكما هي الحال دائماً، فإن للتجريبية ميلاً نحو تنافر العلم. وإن المرء ليعرف التجربة الفعلية من ملاقاتها الآخر. ومادام الحال كذلك، فإن ستيرنر لأنه جهل تنافر التحديد للفكر المسيحي، فقد كان مسحوراً. ولما كان مهلوساً، فقد جعل الفكر شبحاً، ونقول قد جعله استيهاماً. وفي الحقيقة، إنه مسكون بالتواتر الهيغلي. وإنه لم يكن مسكوناً إلا به. وإن "الغيرية" الوحيدة التي يمكن أن يكون قادراً عليها هي "الكائن الآخر" للمنبر، و"الكائن الآخر لأفكار أستاذ برليني". "فتحوّلات" الإنسان، وتحوّلات عَالَم ستيرنر، هي التاريخ الشامل المجسَّد في ظل هيغل، والمدموج في "لحم الفلسفة الهيغيلية"، المتحوِّلة والمدمَّجة في "أطياف تكون فقط حسب الظاهر في الظاهر. "كائناً آخر" لأفكار أستاذ برليني". ولأنها ليست سوى ذلك، فإنها كذلك في الظاهر. وإننا لنجد أن هيغل في "فينومينولوجيا الروح" يغير وجه الفرد إلى "وعي"، ووجه العَالَم إلى "موضوع". وحينئذ تكون الحياة والتاريخ متغيرَي الوجه، وذلك في تعدديتهما نفسها، وفي علاقة الوعي بالموضوع. وإن الأمر لينطبق دائماً على الحقيقة، فيكون هذا في جعل الحقيقة فينومينولوجيا بوصفها حقيقة للوعي الذي هنا في موضع شك.

ولذا، فإن تاريخ الشبح يبقى تاريخاً للتشبيح، وإن هذا الأخير سيبقى تاريخاً للحقيقة. فأن يصبح التاريخ حقيقياً إذ ينشأ عن حكاية خرافية، إلا إذا كان العكس، أي أن تصبح الحقيقة حكاية خرافية، فإن هذا على كل حال تاريخ للأشباح. وإذا عدنا إلى كتاب فينومينولوجيا الروح، فسنجده يصف: ١- علاقة الوعي بالموضوع بوصفها حقيقة، أو بوصفها علاقة للحقيقة من حيث أنها مجرّد موضوع. ٢- ويصف علاقة الوعي بالموضوع، من حيث إن الوعي هو الحقيقي. ٣- كما يصف العلاقة الحقيقية للوعي مع الحقيقة.

إن هذه الثلاثية لتعكس التثليث: الإله الأب، والمسيح، وروح القدس. فالروح تؤمن الوساطة، إذن الممر والوحدة. وإنها لتفسح المجال، بهذا نفسه، لتحوّل الروحاني إلى طيفي: وإن هذا لهو خطأ القديس ماكس عينه. ولدينا شعور إذن أن ماركس، في نقد ستيرنر على كل حال، يحمل على الطيف قبل كل شيء، وليس على الروح، تماماً كما لو أنه مازال يعتقد بالتطهير المعدي بهذا الصدد، وتماماً كما لو أن الشبح لم يرصد الروح، أو كما أنه لم يسكنها، بالتحديد، منذ عتبة الروضة، وتماماً كما لو أن التكرار نفسه الذي يحدّد المثالية وروضة "الفكرة" لم يرفع حينئذ كل ضمانة نقدية فيما يخص التمييز بين هذين المتصوّرين. ولكنّ ماركس يصر على التمييز. فـKrinein النقد إنما يكون بهذا الثمن.

الفصل الخامس

ظهور غير مرئي

"الإخفاء" الظاهراتي

يضمن النطق المبين حركة هذا القرار الضاري بالاتهام. وإنه يعطي مجالاً للعب. فهو يلعب بين الروح والطيف، وبين الروح من جهة والشبح من جهة أخرى. وإن هذا النطق المبين ليبقى غالباً في غير متناول اليد، فهو يتوارى في الظل، فيتحرك فيه ويوعز بالهجوم. ولنشر مرة أخرى إلى أن كلمة (Geist — روح) تستطيع أن تعني أيضاً "الطيف"، وذلك كما تفعله الكلمات "esprit" أو "spirit". وإن الروح أيضاً هي روح الأفكار. ولقد استعمل فيما بعد كتاب الإيديولوجيا الألمانية هذا اللبس وأفرط فيه. وكان هذا سلاحه الرئيس، وخاصة إذا عمل بمثابرة وعلى التوالي. وحتى إذا كان أقل تماسكاً مما ظنه ماركس نفسه، فإن الحجة التي تسمح له بالتمييز بين الروح والطيف تبقى مباشرة وحاذقة. فالطيف من الروح يكون، وإنه ليشارك فيها، وإنه ليتبين حينئذ أنها تتبعه وكأنها صنوه الشبحي. والفرق بين الاثنين هو الذي يميل بالضبط نحو الاختفاء في أثر الشبح، كما يميل إلى التبخّر متصوّر هذا الفرق أو الحركة التحاجحية التي تستخدم البلاغة، وخاصة أن هذه كانت نذراً مقدّماً للمعركة الكلامية، وكانت على كل حال نذراً لاستراتيجية المطاردة، وللسفسطائية المضادة التي تخاطر بالإجابة في كل لحظة من اللحظات: إنها تنتج في المرآة منطق العدو في لحظة الإجابة. وتضيف هنا حيث نتهم الآخر بالإفراط في اللغة. ويجب على هذه السفسطائية المضادة (ماركس وريث غير معقول لأفلاطون، وإننا إليه لَعائدون) أن

تضاعف من الصور، ومن الإيماءات، ومن الاستيهامات. ويجب عليها أن ترصد تحركات المخادع لكي تندِّد بها، كما يجب عليها أن ترصد "إخفاءات" مشعوذ المتصوّر أو الألعاب البهلوانية لبلاغي اسمي.

ولقد نستطيع أن نحاول الوقوف على هذه الاستراتيجية، قريباً من حرفيتها، وقريباً من حرفيتها كما هي عند ستيرنر، وضمن ما يسميه ماركس "الإخفاء" المتسلسل، تماماً كما يريد أن يظهره في بداية "القديس ماكس" (**المجمع الديني للبيزيغ ٣**). فإنتاج الشبح، وتكوين الأثر الشبحي، ليس هو الروحانية فقط، ولا هو استقلال الروح، كما أنه لا يتطابق مع الفكرة أو التفكير الذي ينتج نفسه على نحو رائع ضمن المثالية الهيغيلية. لا، فما أن يُنفّذ هذا الاستقلال، مع نزع الملكية أو الاستلاب الملائمين، حتى تأتيه، حينئذ فقط، اللحظة الشبحية، فتضيف إليه بعداً إضافياً، وصورة، واستلاباً أو تضيف إليه نزعاً أكبر للملكية، أي تضيف إليه جسداً. لحماً! والسبب لأنه ليس ثمة شبح، ولن تكون أبداً صيرورة شبحية للروح من غير مظهر لحمي على الأقل، وذلك في فسحة لرؤية غير مرئية، مثل اختفاء الظهور. ولكي يوجد شبح، لابد من العودة إلى الجسد، ولكنّ إلى جسد أكثر تجريداً من أي وقت مضى. ولقد يعني هذا أن السيرورة التطبيقية تجيب إذن على دمج متناقض. فما إن تنفصل الفكرة أو الفكر عن جوهريهما حتى نولد شبحاً بإعطائهما جسداً. ولن يكون هذا بالعودة إلى الجسد الحي الذي اقتلعت فيه الأفكار والتفكير، ولكنّ بتجسيد الأفكار في جسد مصطنع آخر، وفي جسد مُرَمّم، وفي شبح من أشباح الروح. وإننا لنستطيع أن نقول في شبح الشبح، هذا إذا أنتجت الروحانية الأولى الطيف أيضاً، كما يدعنا ماركس نظن هذا في بعض المرات، ولكنّ ثمة خصوصية أكثر حدة تنتمي إلى الشبح. وإننا لنقول عنها: إنها "ثانوية" وذلك بوصفها دمجاً للروح المستقلة، وبوصفها طرداً موضوعياً للفكرة أو للفكر الداخلي. (هناك

دائماً، بهذا المعنى، عمل حدَادي في هذا الدمج للداخل. وإن الموت ليكون في البرنامج. وأما نظرية الإيديولوجيا، فتتعلق من خلال سمات عدة نشير إليها، بنظرية الشبح هذه. ولما كانت هذه نظرية لستيرنر، نقدها وصحَّحها، أو قلبها ماركس، فإنها تشكِّل بصورة أقل، إجراء روحانياً، واستقلالاً للمثالية الروحية من كونها تشكيلاً لقانون متناقض من قوانين الدمج. وإن الإيديولوجية، سواء كانت تغيّراً أم كانت حرزاً، فإنها ستكون الجسد المُعطَى، أو ستكون بالأحرى الجسد المستعار، والمستدان، والتجسيد الثانوي الممنوح لمثالية أولية، والدمج في جسد يكون بالتأكيد لا مرئياً ولا غير مرئي، ولكنه يبقى لحماً في جسد من غير طبيعة، وفي جسد مفارق للمادة، نستطيع أن نسميه، إذا وثقنا بهذه المقترحات، جسداً تقنياً أو جسداً مؤسساتياً. وإنه ليشبه ذلك الذي يقول وهو مختبئ خلف واقية وجهه: إنني في روح أبيك. وإنه ليكون أيضاً جسداً مرئياً غير مرئي، وحسّاساً غير حساس، كما يكون دائماً تحت الحماية المؤسَّساتية القاسية أو الثقافية لبعض الحوادث المصطنعة: (**إنه لأمَة الإيديولوجية أو هو الحرز تحت الخوذة**).

ولكنْ ليس هذا هو كل شيء. فخصوصية السيرورة تستطيع أيضاً أن تُرَسِّمل التطييف. فما إن ينتج الشبح بوساطة تجسيد الروح (**الفكرة أو الفكر المستقل**)، وذلك عندما يكون هذا الأثر الأول للشبح قد تم صنعاً، حتى يغدو بدوره منكَراً، – فتدمجه الذات القائمة بالعملية وتتضمنه، وإنها لتصبح، إذ ذاك، الشبح المطلق وهي تطالب بوحدانية جسدها الإنساني الخاص. بل إنها لتصبح في الحقيقة (**وهذا نقد لستيرنر كما يرى ماركس**) شبح شبح طيف الروح، وصورة الصور إلى ما لا نهاية. وإنها ستكون، إذا اعتقدنا بماركس، لحظة الهذيان وهلوسة النغل الستيرنية: فباسم النقد، وفي بعض المرات باسم النقد السياسي (وذلك لأن ستيرنر يحافظ أيضاً على خطاب سياسي. وإننا لنعرف التشابك

غير المتناهي للمناقشة التي شكلت السياق لهذا "**المجمع الديني للبيزيغ ٣ — القديس ماكس**") لن يكون هنا سوى مزاودات عن السلبية، وكَلَّبٍ لإعادة التملك، وتكديس لطبقات شبحية. وماركس إنما يندد بسفسطائية هذا "الإخفاء" في لحظة من اللحظات الأكثر وضوحاً لهذه المحاجّة الالتفافية والمدوِّخة في بعض الأحيان. وإنها لتبدو مستسلمة إلى الدوار الذي يؤدي إلى مثل هذا المدار. والسبب لأن الطيف لا يدير الطاولات فقط، ولكنه يدير الرأس. والمقصود في الحقيقة إنما هو "إخفاء جديد". وإن ماركس ليحب هذه الكلمة. فلماذا يستحوذ هذا الانتشار للأشباح بوساطة "الإخفاء"؟. يتعدَّد الإخفاء في الواقع، ويهتاج بنفسه، ويندفع متسلسلاً. وإن ماركس ليبدأ بِعَدِّ الأشباح، ثم يُعرِض. فالكلمة "إخفاء" تعني الخدعة أو السرقة في تبادل البضائع، ولكنها تعني أولاً البهلوانية التي يقوم بها المشعوذ لإخفاء الجسد الأكثر حساسية. وإن هذا لفن أو تقنية أن يقوم المرء بالإخفاء. ذلك لأن الذي يخفي يعرف كيف يجعل الشيء غير ظاهر. فهو الخبير بظاهرية مفرطة. ومادام الحال كذلك، فإن أوج الإخفاء هنا يقضي أن يقوم المرء بالإخفاء وهو ينتج "**الظهور**". وهذا أمر غير متناقض إلا في الظاهر. وإنما يكون ذلك بالضبط لأننا نقوم بالإخفاء مستدعين هلوسات أو معطين رؤى. ولقد جئنا مستشهدين طويلاً بستيرنر، وعلّقنا عليه، مقاربين الحرفية، ومفسِّرين: "فبعد أن تم البدء بإعطاء الأفكار كثافة جسدية، أي بعد أن تمت صناعة الأشباح منها، فإن الإنسان المتطابق هنا مع "المفرد" يهدم هذا الشكل الجسدي بإعادة إدخاله في جسده الخاص الذي يصنع منه جسد الأشباح. وإنه فقط عن طريق هذا الرفض للأشباح ليقنع نفسه بوجود جسده الخاص. وإن هذا ليظهر جيداً الطبيعة الفعلية لهذا البناء المجرد: جسدانية الإنسان. ولكي يعتقد بها، يجب عليه أن يقولها لنفسه أولاً، ولكنَّ هذا الذي يقوله لنفسه لا يقوله بشكل صحيح. ولما كانت

خارج جسده المفرد، كل أنواع الأجساد المستقلة، والحُوَيْنَات المنوية، لا تسكن في رأسه فقط، فإنه يحوِّل صورة هذا إلى "حكاية خرافية": أنا وحدي أملك جسداً (**أنا جسد**). إنه إخفاء جديد"[1].

يتطابق أثر الطيف إذن، وذلك كما يرى ماركس، مع وضع الشبح، ومع وضع جدلي للجسد الشبحي بوصفه جسداً خاصاً. وإن كل هذا ليجري بين الأشباح، أو بين شبحين. منهما اثنان كما يرى ماركس، بينما اللحظة الأولى بالنسبة إلى ستيرنر هي التي تكون طيفية، وإن الأنا هي التي سترفعها إلى مرتبة إعادة ظهور الجسد الحي والمفرد. فالجسد الحي، "جسدي"، "ملكيتي" يعود ملغياً أو آخذاً إلى الداخل الإسقاطات الشبحية، والترميمات المثالية. وإن هذه اللحظة الثانية هي التي تَسِمُ "الهدم" أو تَسِمُ رفض الشبح المطروح سابقاً، والمعروض خارجاً، وموضوعياً، عن الفكرة أو عن الفكر المدمج للمرة الأولى. ويكون هذا الدمج الطيفي الأول حينئذ منكراً ومستبطناً. وإن الأنا هي التي تأخذه فيها: و"أنا" أدمج الدمج البدئي منكراً أو هادماً، ومودعاً الوضع السابق لخارجيته الموضوعية، وجاعلاً الشبح غير موضوعي. وبالطبع، فإن ماركس يشرح ستيرنر هنا في وصفه لاكتشاف الذات الذي يقوم به المراهق الصائر رجلاً. ولكنَّ ذلك يكون فقط إلى درجة يحدِّد فيها ماركس، وليس ستيرنر، اللحظة القصوى بوصفها شبحاً، كما يحدِّد الجسد الخاص بالأنا، جسدي أنا، ملكيتي. فهنا، حيث يرى ستيرنر عودة ظهور شهوة جسدية، حية، وأكثر حياة (**هنا، حيث لن يكون للموت وجود**)، فإن ماركس يندد بزيادة طيفية تتسم بالغلو، وهي أكثر موتاً (**هنا، حيث لن يكون للحياة وجود**): وبما أن الجسد الحي، جسدي، المفرد، ليس سوى مكان عام، ويمثِّل فسحة تجتمع فيها أفكار أو كينونات مثالية مستقلة، أفلا يكون هو نفسه "**جسد الأشباح**"؟.

---

1 - المرجع السابق، ص.ص /١٤٧-١٤٨/.

فلنحاول في سريندة* الأشباح هذه أن نتمسَّك بالشدة الظاهرية على الأقل لبعض البدهيات. فالأمر الذي يبدو مشتركاً بين ستيرنر وماركس، إنما هو النقد الشبحي. فلقد أراد كلاهما أن ينتهي من قضية الشبح، وتمنى كلاهما أن يصل إلى ذلك. ولقد توجَّه كل منهما بهدفه نحو إعادة ظهور للحياة في جسد خاص. وإن هذا الرجاء هو الذي، على الأقل، كان قد حرّك الأمر المتقادم أو الوعد الكائن في خطابهما. وربما يكون هو الذي يعطي مضمونه الأول المحدّد لطيفية عودة المسيح القائمة في دعوتهما. ولكنْ في حين أن ستيرنر يبدو أنه كان قد عهد بإعادة الظهور هذه إلى استبدال بسيط للأنا ينشأ فيه (**أنه ليس في الحقيقة سوى حركة التجمع الاستبطانية هذه**) ويحيا بأصالة، على وجه من الوجوه، الأشباح الذين لُوّنوا بالموضوعية، الأشباح الذين تُركوا أحراراً، فإن ماركس يندّد بهذا الجسد الأنوي المنطقي: هاهو، صرخ ماركس، شبح كل الأشباح. هاهو مكان الاجتماع الذي تهوي إليه كل الأطياف العائدة إلى الوطن: إن الساحة أو الأوغورا (**ساحة عامة في مدينة إغريقية. متر**)، إنما هي لكل أولئك الذين يعودون، ذلك لأن هذا يتكلم كثيراً. ولقد قضى ماركس حينئذ أن يباشر إعادة الملكية واضعاً في حسابه كل البنى العملية والاجتماعية وكل الخفايا التجريبية التقنية التي أنتجت الأشباح البدئيين. غير أنه لا يكفي أن يهدم في لحظة، كما يهدم بالسحر، "جسدية" الأشباح لكي يعيد دمجها حية. فسحر الغورية هذا هو الذي سيعيد إعطاء الحياة إلى الأشباح، وذلك عن طريق الانتقال البسيط من جسد خارجي إلى جسد داخلي، ومن الموضوعية إلى الذاتية، وفي الانفعال الذاتي للضمير "أنا" ولياء المتكلم، مبدع هذه الأفكار وأستاذها. وهذا هو ما يوصي به ستيرنر كما يبدو. وإن فورية الضمير "أنا"، ضمن

---

* سريندة: رقصة قديمة يعود تاريخها إلى القرنين السابع والثامن عشر (متر).

اليقين المطلق للتماس المجرد مع نفسه، ربما طردت الشبح حارمة إياه من الآن فصاعداً من كل فجوة، ومن كل مسكن، ومن كل فسحة ملائمة للسكن. وإن هذا ليشبه اختزالاً فينومينولوجياً للشبح، ولكنَّ ماركس ينتقده بوصفه اختزالاً فينومينولوجياً إلى الشبح (**اختزالاً إلى الظاهراتية أو اختزالاً إلى استيهام شبحي**). وإن الاختزال بوصفه ذاتية للشكل الجسدي للشبح الخارجي ليس سوى مثالية زائدة وطيفية إضافية. ولقد استشهد ماركس بستيرنر وعلّق عليه:

"وكما أنني اكتشفت نفسي (تجب قراءة: "المراهق يكتشف نفسه") خلف الأشياء بوصفي روحاً، فإني سأكتشفني بالضرورة فيما بعد (اقرؤوا: الإنسان يكتشف نفسه) خلف الفكر بوصفي خالقاً له ومالكاً. ففي عصر الأرواح، نجد أن الفكر الذي ولد من دماغي يتجاوزني أنا بالذات (إنه يتجاوز المراهق) مثل هلوسات. وإنه ليعوم من حولي ويقلبني، فهو قدوة مرعبة. فلقد أخذ الفكر شكلاً جسدياً، وكان أشباحاً، وأمثاله هم الله، والإمبراطور، والبابا، والوطن، إلى آخره. فإذا هدمت شكلهم الجسدي، فإني أعيد إدخالهم في جسدي، وأقول: "أنا وحدي أمتلك شكلاً جسدياً، ومنذئذ أدرك العَالَم كما هو بالنسبة إلي، وبوصفه لي، ملكيتي: فأنا أوجِّه كل شيء إلي"[1].

ففي تاريخ ما يقال هنا، وفي إعادة هذا البناء الخرافي الذي يُنَقَد غالباً بتسمية بسيطة ويكتفي باستبدال "أسماء فخمة" "بأسماء العلم"[2]، يندِّد ماركس بالهلوسة الزائدة وبتأثيل الشبح: فما هو مهدوم بالفعل، إنما هي التمثيلات في أشكالها التمثيلية، فالمراهق يستطيع أن يهدم هلوساته أو أن يهدم المظهر الشبحي للأجساد – للإمبراطور،

---

1 – المرجع السابق ص١٤٧.

2 – المرجع السابق ص١٥٣.

للدولة، للوطن. إنه لن يهدمهم بالفعل، فإذا توقف عن العودة إلى هذا الواقع من خلال ترميمات تمثيلية ومن خلال "نظارات خياله"، وإذا توقف عن تحويل هذا الواقع إلى أشياء ذات حدس نظري. أي إلى طيف، إذ ذاك يجب عليه أن يضع في حسابه "البنية العملية" لعَالَم، وللعمل وللإنتاج وللتنفيذ، وللتقانات، وإن هذه الناحية العملية فقط وهذه الفعالية وحدها، لتستطيع أن تنهي لحماً هو محض خيال أو طيف.

ويبدو أن ماركس يحذّر ستيرنر: إذا أردت أن تطرد الأشباح، فصدقني أتوسل إليك، إن اهتداء الذات المنطقية لا يكفي كما لا يكفي تغير اتجاه النظر، ولا الوضع بين معكوفتين، ولا الاختزال الفينويولوجي. ذلك أنه يجب العمل عملياً وفعلياً. ويجب التفكير بالعمل والعمل على هذا. يجب عمله والأخذ بالحسبان الواقع بوصفه فعالية عملية فنحن لن نطرد بضربية واحدة الإمبراطور أو البابا الواقعيين، إذ نطرد أو نخفي شكل الشبح الوحيد من أجسادهم. ولقد كان ماركس شديداً جداً: فعندما نهدم جسداً شبحياً يبقى الجسد الواقعي. وعندما يختفي الجسد الشبحي من الإمبراطور، فليس الجسد هو الذي يختفي. إن الذي يختفي هو ظاهريته، وشبحيته. ويكون الإمبراطور حينئذ أكثر واقعية من أي وقت مضى. وإننا لنستطيع أفضل من أي وقت مضى أن نقيس القدرة الفعلية. وعندما ننكر الشكل الاستيهامي والشبحي للوطن أو نهدمه، فإننا لا نكون قد لامسنا بعد "العلاقات الفعلية" التي تكوّنه. ولذا فإن ستيرنر يطلعنا فقط، في إعادة بنائه لإعمار الحياة على "الظل الشبحي" الذي يجب علينا أن "نقارنه" مع جسده المتواري. ذلك لأن ما أضاعه في هذا الهدم المزعوم للأشباح إنما كان هو جسده بكل بساطة، و"الحياة" و"الواقع الفعلي". لقد أضاع جسده حباً بجسده. والسبب لأن كل هذا التاريخ يبقى محكوماً بالتناقضات النرجسية وبعمل الحداد. فكل شيء يبدأ، وكل شيء يجب أن يبدأ، وأن يعاود البدء من مُسلَّمات

ستيرنر، وحباً بجسده الخاص: "أي عندما يتفرَّغ المرء لحب جسده الخاص، ولحب نفسه في اللحم". وحينئذ نلبس لباس الحداد على الأشباح التي كانت ملكيتنا لها قد انتزعت (**الأفكار، الفكر الموضعي، إلى آخره**) والتي كنا قد أضعنا فيها جسدنا وحياتنا. ومن هنا، فإن ماركس ليضع، في مواجهة عمل الحداد الفوري هذا، وفي مواجهة حداد هذا العمل، وفي مواجهة هذا العملِ الحدادي من غير عمل، وفي مواجهة هذا الاهتداء النرجسي المباشر، عملاً على عمل الحداد الذي يحرفنا من هذه الشبحية الكبرى. إنه "أنا" الجسد الستيرنري. غير أن هذا النقد لا يلغي الموت ولا يزيل نزع الملكية من قلب الأحياء. إنه يذكر ذلك الذي يرجئ عمل الحداد، الحداد نفسه والنرجسية. وبهذا يحدِّد ماركس الاختلاف فقط بوصفه ممارسة ويتأخر عن عودة الظهور.

فهل سمحت لنا هذه العودة إلى الوراء أن نميّز بين صوتين قريبين جداً في بعض الأحيان؟. يبدو، أن هذين الصوتين قد أحدثا صدى في الخصومة السياسية التي توجه بها ماركس نحو ستيرنر. وإذا كانت ثمة مؤامرة بالنسبة إلى المطَّلعين على السر، فإنها تقوم حول قضية معرفة من سيترك حياته بإحسان للطيف: بأي إيقاع، وأي التفافات، وأي حيل. وهل سيكون ذلك في زمن واقعي، ومباشر، أم سيكون في زمن مؤخّر. ولماذا نسمي هذا مؤامرة؟ فتحت الاختلاف المطلق، غير المتناهي، والجازم في الظاهر، ذلك الذي يستمسك به ماركس قبل كل شيء ولا يكف عن التذكير به كما لو أن أحداً لا يريد أن يصدِّقه، ثمة قرب يخفي نفسه، بل ثمة تساوق رهيب. لنكن متفاهمين: إنه رهيب بالنسبة إلى ماركس. وإذا كانت ثمة مؤامرة فذلك رهان مشترك يثير حرباً كلامية. وإنه ليسمى الطيف. ثم إن ماركس وستيرنر يريدان أخيراً أن ينتهيا منه. وهذه هي المسلمة المشتركة، وإنها لتبقى خارج النقاش. ومن أجل ذلك، يجب قتل الشبح، يجب قتله. ولكي يكون هذا، تجب رؤيته، وموضعته،

والتحقق من هويته. ويجب امتلاكه من غير أن يترك المرء نفسه له فيمتلكه، ومن غير أن يكون مملوكاً (besessen – **هذا هو عنوان قرارات اتهام ماركس:** "الممسوسون"). ولكنَّ الشبح، ألا يشتمل هذا بمقدار ما لا يشتمل على منع أو على تشويش هذا التمييز؟ ويتكوّن كذلك من هذا المتعذّر تمييزه؟ ثم أن يمتلك المرء شبحاً، ألا يعني هذا أن يكون ممتلكاً له، ممتلكاً باختصار؟. وأن يأسره، ألا يعني هذا أن يكون أسيراً له؟ ومع ذلك، فإن ماركس يبدو موافقاً لستيرنر فيما يخص الجوهري: يجب التغلب على الشبح، كما يجب وضع نهاية له. أما عدم الاتفاق، فينصبُ على طَرْقِ هذه النهاية، كما ينصب على الحل الأمثل. وإن هذا الاختلاف بخصوص تنفيذ حكم الإعدام بالأشباح ليبدو اختلافاً منهجياً. ولكنه لا يعرف، بالتحديد، أي حد: إنه يصبح لا محالة انطولوجياً، وأخلاقياً، وسياسياً. ويبقى أن نقول: إن المؤامرة إنما هي مجمع ديني منشق أو مبتدَع، ومجمع ديني سري، ومناقشة صاخبة. وثمة مطرودون ومتآمرون أحياناً، يتناقضون فيه. وإنهم ليرسمون المخططات، ويستعدون للقتال أو يتبادلون الأسرار. وهنا سواء كانوا متفقين على الاستراتيجيا أم لا، فإن كل هؤلاء المعارضين في الظل يملكون معرفة كاملة بأن أوروبا قد زلزل زلزالها أمام الشبح، ذلك الذي يشير إليه "البيان" منذ اسمه الأول. وإنهم ليتآمرون أيضاً ضد جيش من الأطياف، وضد الطيفية نفسها. وإنهم لَيفكرون جميعاً من غير شك بأنها حرب جيدة. وإننا لنعرف هذا الآن معرفة أفضل: لقد كان يجب أن يمضي أكثر من قرن قبل أن نبدأ بنبش قبر "الإيديولوجيا الألمانية" وقبل أن نسحبها خارج الأرض، وقبل أن نسلّك الخيوط المتشابكة لجذورها، وعقدة التواطؤ والخصومات بين ماركس، وإنغلز، فويرباخ، وستيرنر، وهيس وبوبر، إلى آخره. ولقد بدأنا غير أننا لم ننته. ولم يتوقف الظل الأبوي لهيغل عن المجيء. فالحبة تنعقد منذ ظهوره الأول. وأن يتهم المرء

الآخر، في هذه المؤامرة المسمومة، فهذا يعني دائماً الإعلان عن أو التنديد بقرب حدوث عودته.

وإذا كانت هذه العودة إلى الوراء قد جعلتنا أكثر حساسية إزاء حيلة مثل هذا "المنطق"، وإزاء كل تدليساته، وإزاء الأسلحة، أو إزاء اللأمات الصلبة. التي يضمنها لجسد الشبح، وإزاء استراتيجية من غير نهاية يتيح لها فرصة. فإننا نفهم ستيرنر – والحال كذلك – فهماً أفضل. وإننا لنفهم بصورة أمثل كيف ولماذا منح نفسه لهذه الطيفية العامة والمستعجلة. وعلى كل حال، لقد قَبِلَ ستيرنر كما يرى ماركس تدليس الفكرة الهيغيلية بشكل متصل. وإذا بيَّن لهم، أي للمؤتمنين الدوغمائيين، فقد ظنهم في مكان العَالَم نفسه. وإنه لَعَالَم كان يجب عليه حينئذ أن يؤكد نفسه إزاءه، وأن يجعل لنفسه قيمة. وإنه لمن أجل هذا كان يجب عليه أن يعترض على اللا-أنا، وأن يستعيد الملكية إزاءها بوصفه فرداً حياً ومتجسّداً.

في الواقع، لقد قرأنا ستيرنر بوصفه مفكّراً فيختانياً. ولكنَّ هذه الأنا، هذه الفردية الحية، ستكون هي نفسها مسكونة بشبحه الخاص الذي سيغزوها. وستكوّنها الأطياف التي سيكون من الآن فصاعداً ضيفها ويجمعها في الأمة المسكونة لجسد واحد. فأنا تساوي شبحاً. وإذا كان ذلك كذلك، فإن "أنا أكون" تعادل "أنا أكون مسكوناً": أنا مسكون، تسكنني نفسي التي أكون (مسكون بنفسي التي أكون ساكناً فيها بنفسي التي أكون... إلى آخره). فأينما وجدت الأنا، "يسكن هذا".

(إن للهجة هذا "Das Unheimliche" لفرويد، دوراً فريداً. وللأسف، فقد فشلت ترجمتها دائماً في إعادة الرابطة بين اللاشخصية أو الشخصية الفضل تماماً لعملية من غير فعل، ومن غير فاعل أو مفعول حقيقي، وبين إنتاج صورة، وهي صورة الشبح: وليس الأمر ببساطة أن "هذا يسكن" كما غامرنا بالترجمة، ولكنَّ الأمر بالأحرى

هـو أن **"هـذا يعـود"**، و**"وهـذا يُخَيّـل"** و**"هـذا يُطيّـف"**). وإن العَـالَم الجـوهري لحـضور الفكـر بذاتـه، إنمـا سـيكون وسوسـة هـذا الــ"-es SPUKT" . والمقصود هنا هو فكر ستيرنر ضمن منطق قرار الاتهام بكل تأكيد، ولكنْ هل يكون هذا الحد عصياً على التجاوز؟. ثم ألا نستطيع أن نوسِّع هذه الفرضية على كل فكر؟. الفكر الديكارتي، والـ"أنا أفكر" الكانتي، والـ"أنا أفكر" الظاهراتي[1]؟ هنا ثمة حضور واقعي يهب نفسه لنرجس قرباني. وإن ستيرنر الحي، وأناه المفردة، سيكون في النتيجة ذلك الذي يزوره ظهوره الخاص. فالفرد نفسه يهب إلى نفسه قوله "إن هذا يكون جسدي" . وإن سانكو – ستيرنر والمسيح لَيتشابهان على كل حال بوصفهما "كائنين من لحم" . وماركس يلاحظ هذا، ولذا لا يكتفي بالإشارة دوماً إلى البعد المسيحي – الهيغلي للمشروع. وإنه ليذكر إذن أن أي علم ظاهراتي إنما هو علم ظاهراتي للروح (**فلنترجم هنا: علم ظـاهراتي للطيـف**)، وأن هـذا العلـم لا يـستطيع أن يخفـي دعوتـه المسيحية. ولذا فإن ماركس يزعم أنه يحلِّل ويبيِّن ما "البناء" حرفياً في نظره. وما دام الحال كذلك، فإنه لكي يتم هدم هذا الذي يشبه التشييد التأملي، والذي يشبه في بعض المرات بكل بساطة خطاباً تشييدياً وصيغة جديدة من صيغ صواب التفكير، فإن ماركس يقترح أن يعرض استيهام ستيرنر، تحت هذا التشابه مع المسيح، تطابقاً، أو أن يعرض في الحقيقة وحدانية: "سانكو"، المسيح حديثاً: وهذه هي "فكرته الثابتة" التي "يمدُّ" عليها منذ البداية كل هذا الجبل التاريخي (**المرجع السابق. ص٤١٩**). وإن دراسة نسقية ستضعه غالباً في حيز البداهة: فموضوع

---

1 – فيما يخص الموت الذي يهمس به بغرابة (وليس فقط عن "إنـي إلى الموت صائر"، ولكنْ عن "أنا ميت") ضمن الإعلان "أنا أكون"، فإني أسمح لنفسي بأن أحيل كتاب "الصوت والظاهرة"، منشورات P.U.F، 1967، ص٩٨ وما بعدها .

الغذاء، والعشاء السري*، والقربان، يتقاطع مع نقد اللغة، والتدليس، والإخفاء، والذي يشتمل دائماً على إعطاء الثقة بسذاجة إلى سلطات استدلالية (إن هذا لتعسف من الاشتقاق الذي يضطلع بالشرح. وإنه **للعب على الجِنَاس الذي تفضّله التسمية، واستقلال اللغة**[1]).

ثمة سؤال يفرض نفسه حينئذ. وإنه لَسؤال يتعلّق بالمنهج، وبالتعليم الإعدادي الثاني لرؤية الأطياف: كيف يمكن أن نحوّل العَالَم إلى "شبح للحقيقة"؟. وإن هذا السؤال النقدي ليذهب بدءاً من القديس ماكس (ستيرنر) وانتهاء بسزيليغا، وذلك من خلال حوار خيالي. وإن هذا الأخير ليرى نفسه معاباً بهذا الذي أعابه ماركس على ستيرنر، أي بعدم وجوب "الاندهاش"، و"بعدم العثور مستقبلاً على غير الطيف نفسه". فمنذ أن راح بسزيليغا يحوّل صورة الشيء إلى حقيقة، نجده قد كفّ عن فعل التفاصيل، وأخذ يعالج الشيء على وجه العموم، وجعل قضيته صناعة، وأقام أول "إنتاج للأشباح بالجملة". وإنه ليعتقد بما يهدّده به ستيرنر ويتهمه: إنه يتصوّر الحقيقة بوصفها شبحاً. ولكنْ هل هذا هو بالتحديد ما يعيبه ماركس على القديس ماكس؟ إن هذا هو ما يستبسل لفعله حين ينتج هذا الإحراج للمواقف والمعارضات، والذي سينتهي إلى "سلسلة حسابية إبدالية" سنتظاهر إعجاباً "بمنهجها الجدلي"[2]. وإن هذا عدم تماثل مدوِّخ. فالتفاتة لكي يجعل المرء الأشباح تراه. فالأشباح تنظر إليّ دائماً. "وهذا منهج لرؤية الأرواح: يجب أن يحوِّل المرء نفسه أولاً إلى رجل مسكين في منتهى البهيمية، أي أن يطرح نفسه بوصفه

---

* العشاء السري: آخر عشاء تناوله السيد المسيح مع حواريه قبيل صلبه (متر).

1 - انظر الإيديولوجيا الألمانية. المرجع السابق. وأيضاً ص١٨١. وص.ص ٤٨٩-٤٩٠ وخاصة ص٢٦١.

2 - المرجع السابق، ص١٨٠.

سزيليغا، ثم عليه أن يتكلّم بنفسه إلى نفسه كما يتكلم القديس ماكس سزيليغا نفسه: تأمّل العَالَم الذي يحيط بكَ، وقل أنتَ نفسكَ إذا كنتَ لا تحسُ بأنكَ في كل مكان روح تنظر إليكَ!"

اتبع نظرتي، هكذا يبدو الطيف قائلاً بسطوة رصينة وقسوة حَجَر لقائد ما. فلنتبع هذه النظرة. فنحن سنضيعه سريعاً من مجال رؤيتنا: اختفى، المختفي، في رواق المرايا حيث يتضاعف. فليست هناك روح واحدة تنظر إليكَ. ذلك لأنها "كائنة" في كل مكان، هذه الروح، والسبب لأنها تأتي من مكان، وهي إذ تتكاثر بالأولوية، فإنها تفسح المجال، إذ تحرمهم منه، إلى جمهرة من الأطياف التي لم يعد بإمكاننا أن نسند إليها وجهة نظر: إنها تغزو الفسحة كلها. فالعدد هو الطيف. ولكنّ لكي يسكن المرء هنا حيث لا يكون، ولكي يعاشر الأمكنة في الوقت نفسه، ولكي يكون مفارِقاً نموذجياً (**مجنون وغير قابل للمَوضَعة**)، يجب عليه ألا يرى فقط من تحت واقية الوجه، وأن يرى من غير أن يكون مرئياً من هذا الذي يُري نفسه (**أنا، نحن**)، كما يجب عليه أن يتكلّم، وأن يسمع أصواتاً. فالضجة الطيفية سترنّ حينئذ، وستغزو كل شيء: تعبُرُ روح "العليّ" وروح "الحنين إلى الوطن" كل الحدود، "وإننا كما يذكر ماركس، لنسمع في الكائنات الإنسانية أصوات ملايين الأرواح التي تتكلم معكم"[1]. "وحينئذ تستجر حركة برّام لا رحمة فيها، سلسلة من الاستشهادات لكي تقود إلى استشهادين، وإن ماركس ليروم في وقت واحد أن يستخلصها من النص – الشاهد لستيرنر وأن يستخدمها ضده. وكما هي الحال دائماً، فإنه يستولي على الأسلحة ويديرها ضد هذا الذي يعتقد في نفسه أنه المالك الوحيد. ولقد نشير هنا إلى اعتراضات يستهوينا أن نوجهها إلى المبدأ الظاهراتي عموماً. ثمة

---

1 – المرجع السابق ص١٧٦.

استنتاجات إذن: ١- الشكل الظاهراتي للعالَم نفسه هو شكل طيفي. ٢- الذات الظاهراتية (أنا، أنتَ، إلى آخره)، هي الطيف. وبهذا يكون phaines Thai نفسه (**قبل تحديده في الظاهرة أو في الاستيهام، وفي الشبح إذن**) هو إمكانية الطيف. وإنه ليحمل الموت، ويعطي الموت، ويعمل على الحداد[1].

---

1 - إننا لن نختزل، بالطبع، أبداً المتصوّر المحدود والدقيق للشبح إلى عمومية الـPhainesthai، فظاهرية التطيّف، لما كانت منشغلة بالتجربة الأصلية للوسواس، فقد وجب عليها أن تقطع، بمنطق هسرلي جيد، حقلاً محدَّداً جداً، ومشتقاً نسبياً، في داخل مذهب محلي (ومن ذلك مثلاً ظاهراتية الصورة، إلى آخره). وإننا لنقترح هنا فقط ما يلي من غير أن نعترض على الشيوعية، بل من غير أن نعترض على خصوبة مثل هذا التحديد، ومن غير أن نعترض على خصوبة مثل هذا التحديد، ومن غير أن نقدر على المضي هنا بعيداً في هذا الطريق: يكمن الإمكان الجذري لكل طيفية في البحث ضمن الاتجاه الذي يتحقّق هسرل منه، بشكل مفاجئ ولكنه قوي، وذلك بوصفه مكوناً قصيداً ولكنه غير واقعي للمعاش الظاهراتي، أي لمضمون الفكر (Noeme). وعلى خلاف المصطلحات الثلاثة الأخرى للرابطين (Noeme – Noese "الحدس أو الفعل الذي نفكر بوساطته – مضمون الفكر، الشكل – المادة) فإن عدم الواقعية هذه، وإن هذا التضمين القصدي، ولكنَّ غير الواقعي للرابط المتعلق بمضمون الفكر غير موجود في العَالَم ولا في الوعي. ولكنه بالضبط شرط كل تجربة، وكل موضوعية، وكل ظاهراتية، وشرط كل رابط لفعل الفكر ومضمونه سواء كان أصلياً أم كان متغيراً. وإنه ليس محلياً أيضاً. فمن غير هذا التضمين غير الواقعي لهذا المكوَّن القصدي (تضمين تضميني وغير تضميني، وهذا يعني إذن أن مضمون الفكر متضمن. من غير أن يشكّل جزءاً) لا نستطيع أن نتكلم عن أي تظاهرة، ولا عن أي ظاهراتية على وجه العموم (أي هذه الكينونة من أجل الوعي، وهذا الظهور الظاهر الذي ليس بالوعي ولا بالموجود العيني الذي يظهر عليه). ولذا، أفلا يكون مثل عدم هذه الواقعية، واستقلالها إزاء العَالَم وإزاء النسيج الواقعي لذاتية الذات المنطقية، هو المكان نفسه للظهور، وللإمكان الجوهري، العام وليس المحلي للطيف؟. ثم أفلا يكون هذا أيضاً هو الذي يسجل إمكان الآخر والحداد وكذلك إمكان ظاهراتية الظاهرة؟.

إن النتيجة، والتسلسل المنطقي، وضوضاء القيود، والمواكب التي لا تتناهى للأشكال الظاهراتية لتمشي صفوفاً، بيضاء كلها وشفافة، في قلب الليل. فشكل الظهور، الجسد الظواهري للروح، إنما يكون هذا هو تعريف الطيف. فالشبح هو ظاهرة الروح. ولنستشهد بماركس الذي يريد، مُستشهداً بستيرنر، أن يغصبه على الاعتراف بأن يتطابق بشكل لا يقاوم مع العدو — الشاهد الذي يستشهد به لكي يحضر، أي المسكين سزيليغا. فهذا لم ينج من النسيان إلا من وراء صورة رخوة. ولذا لم يعد يتكلم إلا من خلال هذا الصوت غير المباشر. ألا وإن كل شيء يتكشّف في هذه العبارة الألمانية، Es Spuki، والتي تضطر الترجمات الفرنسية أن تلتف عليها. ويجب القول: إن هذا يسكن ويتشبّح، ويتطيّف. فثمة شبح هنا في الداخل، وإنه ليشم الميت الحي — والقصر الريفي الصغير، واستحضار الأرواح، وعلم السحر والتنجيم، والرواية السوداء، والظلامية، ومناخ التهديد أو المجهول الكبير: وإن الذات التي تسكن ليست متعينة الهوية. فنحن لا نستطيع أن نرى، ولا أن نموضع، ولا أن نوقف أي شكل، كما لا نستطيع أن نقرّر بين الهلوسة وبين الإدراك الحسي. ويمكننا فقط أن نقول ثمة انتقالات. فنحن نشعر أن من لا نراه يرانا: "بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة (حيث ثمة من يتكلّم من خلال ملايين الأرواح)، فإننا نستطيع أن نصرخ مع ستيرنر: "**نعم، العَالَم كله تسكنه الأشباح**". **وإذا كان هذا هكذا**، "**فإنه من السهل حينئذ على المرء أن يذهب بعيداً أكثر**" (ص٩٣)، وأن يصرخ "تسكنه فقط!. لا، فالعَالَم نفسه طيف". (**قل نعم، نعم، أو لا، لا، فهذا يكفي. وكل ما تبقى لا يبل أوراً، ذلك لأنه يمثّل مرحلة انتقال منطقي**). "والأشكال التي تلبسها الروح إنما هي أشكال ظاهراتية، وهذا يكون طيفاً". و"انظر" بعد هذا من غير خوض "حولك أو ثبّت بصرك على الأفق، فثمة عَالَم من الأطياف يحيط بك.. إنك ترى الأرواح". (...) وحينئذ "لن

تندهش" فلقد وصلت كما أنت إلى القمة السزيليغية، لتكتشف بهذه المناسبة أن "روحكَ نفسها إنما هي شبح يسكن جسدكَ"، وأنكَ أنتَ نفسكَ شبح" ينتظر بفارغ الصبر خلاصه، أي ينتظر روحاً" . ولقد يسمح لك هذا الاكتشاف أن ترى الآن "أرواحاً" و"أشباحاً" في "كل" البشر. وبهذا ستبلغ رؤية الأشباح الهدف النهائي الذي حدَّدَته لنفسها" (ص.ص ٤٦-٤٧). وسنجد قاعدة هذا المنهج عند هيغل: "تاريخ الفلسفة" ٣، ص.ص ١٢٤-١٢٥ (**بين صفحات أخرى**)، ولكنَّ هذه الرؤية قد أفصحت فيه عن نفسها بشكل أكبر صحة بكثير"[1].

لقد أعلنت هذه الفقرة، من بين أشياء أخرى عن الفرق من الطيف إلى الروح. وإن هذا لهو الاختلاف. فالطيف ليس هو فقط التجلّي الجسدي للروح. ذلك لأن جسده الظاهراتي، وحياته الهابطة والآثمة، هي أيضاً الانتظار بفارغ الصبر والحنين إلى الخلاص، أي إنها روح كذلك. وإذا كان هذا هكذا، فإن الشبح سيكون الروح مرجأة، وسيكون الوعد أو حساب الشراء. فما الاختلاف؟. إنه كل شيء أو لا شيء. ويجب الركون إليه، ولكنه يبطل كل الحسابات والفوائد، ورأس المال. وإذا كانت هذه الحال تمثّل انتقالاً بين لحظتين من لحظات الروح، فإن الشبح لا يفعل شيئاً سوى أن يعبُرَ. ولقد أخذ ستيرنر مأخذ الجد – هذا ما سجله ماركس واستشهد به – هذا العبور "للأرواح" (**بالجمع**) التي هي "أطفال للروح" (**بالمفرد**). ولقد تصوَّر على الأقل هذه الشبحية الخاصة بكل الأشياء. فاكتفى بإعطاء أسماء لكل هذه الذرية، ولكل هؤلاء الأطفال الذين لم يُحدَّد جنسهم قط ماكس، ولا ماركس (**ولكنَّ كل شيء يجعلنا نفكِّر بأنهم إخوة لنفس الابن، وهم إذن أبناء لنفس الأب، وذلك بوساطة الروح القُدُس نفسه**). ولقد نرى أن هذا سحر

---

1 – المرجع السابق، ص١٧٦ .

تعزيمي يتعلّق بأسماء الأعلام وبالتسميات المراقبة. فالأسماء جديدة، والمتصوّرات قديمة، وإنها لتتساق خلف فكرة واحدة: فكرة أن البشر يمثّلون تحت تسميات جديدة بالتحديد، متصوّرات عامة. وتخص كل المناقشة هنا، بالطبع، مقام المتصور العام والمعالجة السيئة التي عالجه بها ستيرنر، إذ جعله متصوّراً شبحياً، كما رأى ماركس ذلك. وإن هؤلاء الممثّلين الذين هم البشر، إنما يمثّلون أو يعيدون تمثيل عمومية المتصوّرات "في الحالة الزنجية". وإن الكلمة "زنجي"، الخَؤونة بطبعها والمشطورة، لتؤدي إلى نتيجة مزدوجة. فهي تندّد من جهة أولى بالالتباس الذي يحتفظ فيه ستيرنر بالمتصور، وبصورة أكثر دقة، إنها تندد بتمثيل المتصور، وبالطريقة التي "**تدخل فيها المتصورات إلى المسرح**" في الحدس: ثمة غموض للمتجانس في العنصر الداكن لظلمة ليلية. ولقد يعني هذا أن "الحالة الزنجية" هي أيضاً الليل حيث تكون كل الأبقار سوداء، كما قال ذلك حديثاً نسب مهيب. ولذا، فإن إلماح ماركس ينفّذ خدعة تقليدية: إننا عندما نتهم شخصاً بأنه كريم جداً مع الشمولية، وإضافة إنه مشغول جداً مع الشبح في الغبش، فإننا نثبت جنحة الظلامية، بل جنحة التنجيم. وإننا لنصرخ حينئذ قائلين: هاهو شخص مازال يعتقد بالشبح: إنه يجب أن يعتقد به لكي ينفق كثيراً من الطاقة حتى ينفك منه. وإننا لننهض حينئذ باسم أنوار العقل لكي ندين كل ظلمة في تمثيل المتصور العام: فـ"الحالة الزنجية" تعادل الظلامية زائد التنجيم، والأحجية زائد التصوف والمخاتلة. فالسواد لم يكن قط بعيداً من الظلام والخفاء. وإن الروحانية ليست سوى أرواحية*. ولكنّ من جهة أخرى، فإن "الحالة الزنجية" تستطيع أن تشير إلى عبودية هذه

* أرواحية: استحضار الأرواح. وثمة نظرية تقول: إن الأرواح حاضرة ولكنها لا تُرى، وإن بإمكانها أن تتصل بالبشر عن طريق بعض الوسطاء (متر).

المتصورات التي لا تملك أي استقلال. فنحن لا نعرف لها أي ضرورة داخلية. ذلك لأنها تعمل فقط بوصفها أدوات في خدمة البشر، ومن أجل البشر: "تبدأ هذه المتصورات العامة بتقديم نفسها هنا إلى الحالة الزنجية، أي بوصفها أرواحاً موضوعية، وأدوات من أجل البشر، وإنها، في هذه المرحلة لتسمي نفسها أشباحاً".[1].

وإذا كان الشبح يختبئ في كل مكان، فإن القضية تصبح مَبعثاً للقلق: فمن أين يبدأ المرء في تعداد الذرية؟. وإن هذا السؤال يتعلّق بالرأس أيضاً. فمن يُوضع في الرأس من بين كل أولئك الذين نضعهم في الرأس؟. يأتي في رأس الموكب رأس المال، والتمثيل الرئيس، والابن البكر: إنه الإنسان. وإن الطيف الجامع، ذلك الذي يبدأ به الشبح الرئيس، وبه يأمر، إنما هو الإنسان نفسه بألف كبيرة. ولكنَّ البشر لا يوجدون في هذا المنطق إلا بوصفهم ممثلين لعمومية مجرّدة، ولجوهر، ولمتصوّر أو لروح، ولقداسة أو لغيرية غريبة. وإنهم لا يكونون حاضرين بالنسبة إلى بعضهم إلا بشكل شبحي، وبوصفهم أطيافاً[2]. فالإنسانية ليست سوى نماذج أو سلسلة من الأشباح؟. فهل يكون هذا تطبيقاً مطيعاً لمنطق هيغلي؟. وهل يكون هذا استظهاراً تطبيقياً لظاهرية الروح؟. إن ماركس لَيقترح هذا، وإنه لَيتسلّى إذا يجعل الموكب يمشي صفوفاً، وإنه ليتسلى إذ يجعل موكب هذه الأطياف يمشي نظرياً بالضبط. ثم إنه ليتظاهر بعدٍّ هذه الأطياف على أصابع يده، وذلك بسخرية هجّاء سعيد، اشتغل على الجسد بإنكار قسري من غير ريب، وكياسة تشوبها العصبية قليلاً. وقد فعل هذا لأنه

---

1 – المرجع السابق ص١٨١ . عندما يذكر كتاب الإيديولوجيا الألمانية بالأصل الهيغلي لفلسفة التاريخ عند ستيرنر، فإنه يلحُ على موضوع آخر من موضوعات السواد، أي على تلك التي تكون الحالة الزنجية بالنسبة إليها هي الطفولة. (ص١٩٤ وما بعدها).

2 – المرجع السابق، ص١٨١ .

يمتلك عشرة بالمصادفة. فماركس يتظاهر فقط بِعَدّها. وإنه لَيتظاهر بالعدّ لأنه يعلم أننا لا نستطيع أن نعدّها هنا. فبغيته بالضبط هي أن يقوم بعرض ما لا يُعَدُّ. ولذا، فإننا نصنف صور الهوية هذه باتباع منطق لا يهمل شيئاً لكي يخلط الخصم. فنمارس بهذا في وقت واحد ترصيع المجموعات، وإقامة السلسلة الخفية والمرتبة لفرادات الأطياف. وليس هناك في النتيجة سوى شبح واحد. وإنه لشبح الأشباح. وهو ليس سوى متصوّر، بل إنه ليس متصوّراً، فهو ظلمة وزنجية تمثيل متصور أكثر رحابة وأكثر شمولية من كل المتصورات الأخرى، بل إنه اسم وكناية تمنح نفسها لكل الاستبدالات (**الجزء من أجل الكل الذي تفيض عنه، والمعلول من أجل العلّة التي تصبح هي العلّة بدورها، إلى آخره**). ألا وإن الاسمانية، والتصوّرية، والواقعية، كل هذه أمور يهزمها الشيء المسمى الشبح. وبذا سيصبح نظام التصنيف سهلاً، وسيكون في الوقت نفسه قسرياً ومستحيلاً: فنحن لا نستطيع أن نصنِّف الشبح ولا أن نعدَّهُ. ذلك لأنه هو العدد نفسه، ولأنه يكون في العدد، غير معدود مثل العدد. ونحن لا نستطيع أن نعتمد عليه ولا أن نعتمد معه. هذا، وليس هناك سوى واحد، وإن هذا ليكون كثيراً. فهو يتكاثر، ونحن لم نَعُدَّ نعدُّ فروعه أو فوائده، كما لم نَعُد نحسب إضافاته أو فوائض قيمته (إن **الصورة لتشرك في اليونانية، وقد كان أفلاطون يعرف شيئاً، بين فروع الأب وفائدة رأس المال، أو الممتلكات**)[1]. ذلك لأن الشبح المفرد، الشبح المولِّد لهذا التضاعف الذي لا يُحسب، لهذا الطيف الجامع، إنما هو أب، أو هو رأس المال. ويكون هذان الجسدان المجرّدان مرئيين وغير مرئيين. إنهما ظهور من غير شخص. وإن هذا لن يمنع التأمل، كما أنه لن يمنع الرغبة في عَدّ ما لم يَعُدّ يُعَدّ. فالرغبة الحسابية تجد فيه منْخَسِها، بل

---

1 - أفلاطون: الجمهورية /٥٥٥.

تجد فيه أصلها نفسه، وتجد الرغبة في التصنيف، والقسر المرتَّب الذي لا يمنع، من جهة أخرى، من وضع الأشباح في صف أفقي، مثل كثير من المتصورات المتعادلة في الحق والمستعدة للتحرك فوق أرض مستوية. فنحن نعنونها ونخيط لها رقماً فوق الجسد، تماماً كما لو أنها كانت تلعب في فرقة من فرق كرة القدم في مساء النهائيات العظمى، تحت الأضواء، من الشبح رقم /١/ إلى الشبح رقم /١٠/. ولا ينقص سوى واحد. وإننا لنسأل أنفسنا ترى من يكون؟.

سنعدُ الأشباح على أصابع ماركس. ولكننا لا نستطيع إلا أن نتساءل، لمرة إضافية، في افتتاحية هذا المشهد الخرافي. لماذا كل هذه الضراوة؟. ولماذا هذه المطاردة للشبح؟. ولماذا غَيْظُ ماركس هذا؟. ولماذا يضايق ستيرنر بهذه السخرية التي لا تُقاوم؟ لدينا انطباع أنه مادام النقد يبدو ملحّاً ومسهباً، وهو في الوقت نفسه متوقِّد وثقيل، فإن ماركس يستطيع ألا يتوقف أبداً عن رمي نباله، وعن الجرح حتى الموت. وإنه ليستطيع ألا يغادر أبداً ضحيته. فهو يرتبط بها بصورة مقلقة. وإن فريسته لتأسره. ولقد يشتمل غيظ الصياد على امتلاك خدِعة حيوانية. فهنا يكون جسد الشبح حياً من غير حياة، وذلك لكي يخدع فريسته. وإن لديّ مشاعري بخصوص هذا الموضوع (**وإني لألحُ على كلمة مشاعر، مشاعري، وإني لا أجد أي سبب لكي أنكر بأنها تسقط نفسها بالضرورة في المشهد الذي أؤوله: فأطروحتي، وفرضيتي، وركود دمي هو أنه لا يمكن لأحد أن يتجنَّب هذه السرعة. فكل واحد يقرأ، ويفكِّر، ويتصرَّف، ويكتب مع أشباحه. ولقد يكون ذلك حتى عندما يهاجم أشباح الآخر**). إن شعوري إذن هو أن ماركس يخوِّف نفسه، ويغتاظ هو عينه ضد شخص ليس بعيداً. وهما متشابهان حتى يلتبس الأمر: إنه أخ، ومزدوج، وإنه إذن صورة شيطانية. وهو نوع يكون هو فيه شبح نفسه. ويريد أن يُبعد، وأن يُميِّز: أن يعترض. فقد عرف شخصاً

يبدو مثله، وقد استحوذت عليه الأطياف، وصورة الطيف، وأسماؤه القلقة المسجوعة والمرجعية. فهو محاصَر، هو أيضاً، تحاصره الذات والآخر، الذات التي هي آخر في كل مرة. ذلك لأن هوية الشبح، إنما تكون هي "المشكلة" بالضبط (قضية: **هي في الوقت نفسه السؤال والمهمة، والبرنامج والدرع، وهي اللأمَة الحامية من كل أثر لعين: ثمة لأمَة ضد لأمَة، وخوذة سحرها الآخر، ومبارزة تحت واقية الوجه**).
وإني لأصف إذن الشعور: شعور ماركس المستحوَذ عليه، والمسكون، والذي به مسّ مثل ستيرنر، وربما أكثر منه، وإن هذا لأمر احتماله أكثر صعوبة ولقد تكلّم ستيرنر قبله، وبشكل فائض، وهذا أمر لا يطاق أكثر. فلقد سرق أطياف ماركس، بالمعنى الذي يعطيه الصيد لهذه الكلمة. ولقد جرّب كل أشكال التعزيم، بفصاحة، وابتهاج، ومتعة!. وأحب كلمات التعزيم كثيراً. ذلك لأن هذه الكلمات تعيد الشبح الذي تعزمه وتستدعيه. فتعال لكي أطردكَ من هنا . وإني لن أدعكَ. غير أن الشبح لا يترك فريسته، أي صيّاده. فلقد فهم في اللحظة أننا لا نطرده إلا لنُطرَد . وهذا نطاق مرآوي، فنحن نَطرد لكي نُطرد، وإننا لَنُطارد ونتابع شخصاً لكي نجعله يهرب، ولكننا نجعله يهرب، ويبتعد، وإننا لَنَطرده لكي نبحث عنه أيضاً، ونبقى في مطاردته. إننا نطرد شخصاً، نضعه على الباب، نستبعده أو نردّه. ولكننا نفعل هذا لكي نطرده، ونجذبه، ونصل إليه، وإذن لكي يحتفظ به في متناول اليد . وإننا لنبعثه بعيداً لكي يمضي في حياته. وإننا لنبعثه أطول قدر ممكن من الزمن ليقترب. وإن الزمن الطويل هو زمن هذه المطاردة للإبعاد (**وكما نقول بُعداً لهذا أو لذاك، وذلك لكي ندل على الخدعة والفريسة**).

إن هذا المنطق، وهذه الطوبولوجيا للصيد المتناقض (**والتي عَبَّرت صورتها من قبل أفلاطون كل تاريخ الفلسفة، وبصورة أكثر تهديداً، تلك التي عَبَرت الاستقصاء أو التحقيق الأنطولوجي**) يجب ألا

نعالجها بوصفها زينة بلاغية عندما نقرأ "بيان الحزب الشيوعي". إن جملة الأول لتشرك مباشرة، كما رأينا، صورة المعاشرة مع صورة المطاردة. وإن هذه لتكون هي تجربة التعزيم عينها. وإن التعزيم لكائن في كل جانب من جوانب حقل قوى أوروبا القديمة (**تلك القوى التي تقود "مطاردة مقدَّسة" ضد شبح الشيوعية**)، ولكنه كائن أيضاً في الحقل المُعارِض حيث تمارس المطاردة أيضاً. هنا ثمة صيادان كبيران، ماركس وستيرنر، وإنهما ليكونان من حيث المبدأ معزّمين للتعزيم نفسه. ولكنَّ الأول يُتهم الثاني بالخيانة، وبخدمة العدو، أي بخدمة أوروبا المسيحية في النتيجة. وإن الأول ليحسد الثاني لأنه كان الأول في وضع الطيف، وإن كان ذلك من أجل طرده، في مركز النسق لمنطقه ولبلاغته. ألا يكون هذا غير مقبول؟. وإنه ليحسده، ويريد ألا يريد الشيء نفسه الذي يريده ذاك، وليس هذا شيئاً: إنه الشبح. وهو مثله، ومثل كل أولئك الذين تشغلهم الأطياف. فهو لا يستقبلهم إلا لكي يطردهم. فما أن يوجد شبح حتى تتلازم العداوة والإقصاء. وإننا لسنا منشغلين بالأشباح إلا بوصفنا منشغلين بتعزيمهم، وبوضعهم على الباب. وهاهو الأمر الذي فيه ماركس وستيرنر يشتركان: ليس ثمة شيء آخر غير مطاردة الشبح هذه. ولكنْ لا شيء من هذا اللاشيء المفرد يبقى شبحاً. ومع ذلك، فإنه على خلاف الروح، مثلاً، أو الفكرة، أو التفكير باختصار، يجب ألا ننسى أن هذا اللاشيء هو اللاشيء الذي يأخذ جسداً. وبما أن الخصمين يريدان أن يُعزّما هذا الجسد، فلا شيء يقوى أن يقيم بينهما بهذا الخصوص تشابهاً مقلقاً بالتحديد. وإن النقد التفكيكي الذي سيتوجّه به ماركس إلى "البناءات التاريخية" وإلى "جبال" ستيرنر قد تعود إليه مرتدة. وهنا منشأ الضراوة بلا نهاية. وإنها من غير نهاية لأنها تتماسك بذاتها. فهو يريد أن يطرد ولا يستطيع إلا أن يطرد. وإن الضراوة لتستضري، فنقترحها ضد نوع من الازدواج أو من الأخ. وكلاهما يحب الحياة، وهذا

لا بأس به، غير أنه لا يمضي بداهة من أجل الكائنات المتناهية: فهما يعلمان أن الحياة لا تمضي من غير الموت، ويعلمان أن الموت ليس هناك، خارج الحياة، اللهم إلا إذا سُجّل الهناك في الداخل، في جوهر الحي. وإنهما ليتقاسمان معاً، ظاهرياً، مثلي ومثلكم، مرجعاً غير مشروط بالنسبة إلى الجسد الحي. ويقودان، بسبب هذا بالذات، حرباً لا نهاية لها ضد كل من يمثّله والذي ليس هو ولكنه يعود إليه: الترميم والتفويض، التكرار، المغايرة. فالأنا الحيّة محصّنة ذاتياً، وإنهما لا يريدان أن يعرفا هذا. ولكي يحافظ المرء على حياته، ويتكوّن من أنا حي وحيد، ولكي يتطابق، مثل المماثل، مع نفسه، فإنه سيكون بالضرورة مَقوداً إلى استقبال الآخر في الداخل (**مغايرة الاستعداد التقني، التكرارية، عدم الوحدانية، الترميم، صورة التركيب، الصورة. وإن هذا يبدأ مع اللغة، وقبلها. إذ ثمّة صور للموت كثيرة**). ويجب عليه إذن أن يوجّه في الوقت نفسه، من أجله وضده بالذات، الدفاعات المحصّنة والموجَّهة ظاهراً إلى اللاأنا، وإلى العدو، وإلى المواجهة، وإلى الخصم. ويريد ماركس لنفسه أن يكون أفضل خبير (**أفضل "عَالِم"، أفضل "دارس" مختص بالأشباح**). ولنتذكّر أنه يقول في النتيجة إلى القديس ماكس: إني لأعلم نفسي أكثر مما تعلم أنت في الأطياف. فالشبح يخصّني، وإذا أردت أن تنقذ الحياة وأن تعزّم الميت الحي، فيجب ألا تباشر فوراً، بشكل مجرّد، وبشكل أنوي منطقي، واستيهامي، الكلمة والفعل اللغوي للاستيهامية. ذلك لأنه يجب المرور بالبرهان الشاق للتحوّل. كما يجب عبور البنى العملية، والوسائط المتينة للفعالية الواقعية، و"التجريبية" وتشغيلها، إلى آخره. وإلا يكن هذا، فإنك لن تعزّم سوى شبحية الجسد، ليس جسد الشبح نفسه، أي واقع الدولة، والإمبراطور، والأمة، والوطن، إلى آخره، ولكنْ يجب بالطبع أن تقبل، خلال زمن هذا التحوّل أن تأخذ على عاتقك الجسد المستقل، المستقل نسبياً، للواقع الشبحي.

وعندما يستبسل هو نفسه ضد هذا الزوج، مستعجلاً أن ينتهي منه، وإذن بشكل غير واعٍ، فإن ماركس يخاطر دائماً بمهاجمة شبحه الخاص: إنه طيف تأمّلي ومرآوي. ثم إن هذه المخاطرة تثير أعصابه، فيحتاج إلى أن يضاعف العلامات إلى ما لا نهاية، العلامات الفارقة والعلامات الجدلية. وإنه لن ينتهي منها أبداً، ولكنه يفعل هذا لكي ينتهي، ولكي يقيم حساباته، فإنه ينظّم حساباته.

إنه يحذف الأشباح من الآخر. هناك عشرة. وإننا لنقف أخيراً على عشرة. وهل هذا فقط لكي يعد على أصابعه؟ ولكنّ ماذا تفعل هنا يد ماركس، وكأنها في الخفاء، ربما يقول هذا باتريس لورو؟[1] ولماذا عشرة؟. إننا لنستطيع في كل الإيديولوجيا الألمانية، أن نقرأ، ولكننا لم نفعل هذا، التفسير الذي لا ينضب لطاولة الأشباح هذه. وما كان ذلك كذلك إلا لأننا نستطيع أن نقيمها هكذا: مثل طاولة، ومن أجل طاولة

---

1 - بما أننا نحاول هنا أن نعيد تأكيد ميراث ماركس بإعطائه أو بإخضاعه إلى فكر شبحي يأخذ في حسبانه، وخاصة في الإدراك السياسي للشيء العام ولفسحته (الجديدة إلى حد ما)، احتمالية لا تختزل لفسحة احتمالية، وشيء احتمالي، وصورة لتركيب، وصورة طيفية، ومغايرة للهتف التقني، ومثالية تكرارية، وأثر بعيد عن الحضور وعن الغياب. ويجب علينا أن نعلّق أهمية عظمى لما يقوله باتريس لورو نفسه، وذلك في صيغة سعيدة جداً عن مكتوب ماركس، بوصفه "صورة للتركيب" و"الشيء المحتمل". وإن المقصود هو أن خطاب ماركس "لا يصل إذن بنفسه إلى عتبة المقرونية". فالكتابة لا تمكث تحت "يد ماركس"، ولا قريباً من جسده الذي "يتمتع بالاحتفاظ به". (ولكنّ نقول أيضاً، يتمتع بعدم الاحتفاظ به. فكل شيء يبدأ مع هذه المتع الأخرى، والتي هي نفسها بالأحرى). ويحدّد لورو حينئذ: "ولكنّ الناشرين صنعوا من أجلنا شيئاً آخر: لقد صنعوا نص ماركس. وإنه لإنتاج معالجة يد سفسطائي استوجب عليه أن يزوّد القارئ بصورة عن نسق كتابة ماركس. والسبب أن هذا الأخير لم يكن قط سوى شيء احتمالي، وما من أحد يمسكه من يده" (المرجع السابق ص.ص ٢١-٢٢).

لقانون بعشرة أزمنة، كذلك هو طيف الوصايا العشر، والوصايا العشر للأطياف. وتقدّم الطاولة الجديدة نفسها أيضاً بوصفها لوحة، وتنظيماً ساخراً للجداول وتصنيفاً خيالياً، أو تقدّم نفسها بوصفها علم الإحصاء الخاص بالأشباح. إنها طاولة لأنواع الشيء، أو للوجود المتعيّن بوصفه شبحاً على وجه العموم. ومع ذلك، فإنه على الرغم من السكون الذي يتناسب مع عرض لوحة ما، فإن هذه لم تعرف راحة أي نوع من أنواع الاستقرار. وتتحرّك لوحة الأرواح هذه على هيئة طاولة تدور. وإنها لتقوم بالرقص تحت أبصارنا، شبيهة بطاولة لرأس المال. وإننا لنراها تتحرّك في موعدها، وكذلك عندما يفتح مصيرها البضائعي بُعد الطيف، والتصوّف، والتيميّة. وذلك لأن في هذه القائمة للأشباح، وفي هذه الطاولة الجديدة التي تنتصب فيها رؤوس الأموال بوصفها عناصر اتهام، فإن المتصوّرات لا تميّز نفسها. وإنها لن ينضاف الواحد منها على الآخر، وإنها لتتوسّل إلى نفسها لكي يمر مرة بعد مرة الواحد منها في الآخر، وكل واحد يصوّر دورة للآخر. ونحن لا نستطيع أن نقرأ هنا "الإيديولوجيا الألمانية". فهي في الحقيقة ليست العرض المتطوّر لهذه الطاولة. فنحن من غير أن نستشهد بها، نحيل القارئ الفضولي إليها، وإليها نحيل سخريات أسلوب التعجب التي رافق ماركس بها كل واحد من التجليات، وذلك لأننا سنقف عند حدود بعض الملاحظات الخاصة بهذه السمة المميّزة أو تلك. فحين أحصى ماركس في "تاريخ الأرواح النقي" "عشرة أطروحات"، نجده بعد عدة صفحات يعتمد "في تاريخ الأرواح الدنس" على عشرة أشباح:

١- Gespenst Nr (الشبح رقم ١): الكائن الأعلى هو الله. ويلاحظ ماركس قائلاً: إننا لن نضيّع دقيقة من دون أن نتكلّم عن هذا "الاعتقاد المدهش". وفي الواقع، فإنه لم يقف ستيرنر ولا ماركس على جوهر الاعتقاد على كل حال. وإن الأمر ليتعلّق هنا بالإيمان في سموّه، والذي

لا يستطيع أن يعتقد أبداً إلا بالمدهش، وإنه لن يكون ما هو كائنه من غير هذا، بعيداً عن أي "برهان على وجود الله".

٢- Gespenst Nr: الكائن أو الجوهر [إننا نهبط ظاهراً: من الأكثر علواً إلى الأقل علواً، باختصار. وإنها لقضية قديمة، وموجودة منذ أرسطو على الأقل. إنها تراتبية هابطة من الإلهيات إلى الأنطولوجيات. فهل ستكون سهلة؟ ويبقى الأعلى هو المتصوّر المشترك، وسنرى ذلك فيما بعد، كما يبقى المرشِد لهذا التصنيف الذي يبقى إذن أنطولوجياً بشكل جوهري، وإنه في الحقيقة أنطولوجيا – علم الإلهيات][1].

---

1 – يجب بالطبع، فهذه مهمة ضرورية ومشوّقة، قراءة ستيرنر بعيداً عن المقتطفات التي اقتطفها كتاب الإيديولوجيا الألمانية (فهذا أمر حقيقي إلى حدّ بعيد)، وأخضعها في معظم الأحيان إلى اعوجاج السخرية. ويجب أيضاً، أثناء عبور نص ستيرنر، إعادة تكوين التقاليد أو سلسلة نسب موضوع الشبح بدءاً من القرن التاسع عشر على الأقل، ومن كانت (وليس فقط النسب الذي اهتم به سويدانبورغ، ولكنْ نسب مفكر الخيال الصوري وكل المتصورات الثالثة التي أدخلها الخيال بين المحسوس والمُدرَك، وبين أمكنة كثيرة ملائمة للطيفية) إلى شوبنهاور في "دراسات عن الأشباح" (ص١٨٥١)، وإلى نيتشه الذي يعرف نصوص ستيرنر معرفة غير مباشرة، ونصح بقراءتها في بومفارتنير في عام ١٨٧٤، أو في مالارميه الذي يسهر عمله قريباً من "شبح أبيض مثل صفحة لم يكتب عليها بعد" (المحاكاة). وبما أن مثل إعادة هذا التكوين يتجاوز هنا حدود مقصدنا، فلنستشهد على الأقل ببعض الصفحات من "المفرد وملكيته": "لقد شعر الرومنطيقيون بالاعتداء على الإيمان بالله الذي يمثّله التخلّي عن الاعتقاد بالأرواح والأشباح، وبحثوا عن كيفية معالجة هذه النتائج المحتومة. ولم يكن ذلك فقط بإحياء العَالَم الخرافي، ولكنْ كان ذلك خاصة "بفتح أبواب العَالَم العلوي" مع مرويصيها (المُرويص هو الذي يسير ويتكلّم ليلاً وهو نائم (مترجم)، والمبصرة لبريفورس، إلى آخره. ولم يشك المؤمنون الجيدون ولا آباء الكنيسة أن هدم الاعتقاد بالأشباح، قد كان يعني أيضاً تنحية قاعدته من الدين، وتركه محلقاً، ومن فصلا عن أرضه المغذية. فالذي يكفّ عن الاعتقاد بالأشباح لا يبقى أمامه في النتيجة سوى أن يدفع قدماً عدم اعتقاده، وذلك لكي

٣ – Gespenst Nr: أباطيل العَالَم. ويلاحظ ماركس أن ليس ثمة ما يقال فيها، إلا أن تكون من أجل العبور إلى ما يتبع، ومن أجل التسلسل "بسهولة"، و"خفة" مع هذا الذي يتبع. وما هو الذي يمكن أن يكون أكثر خفة، في الواقع، وأكثر عبثية، بكل دقة، وأكثر انعداماً في الوجود من الظل ومن باطل الشبح؟ إن أباطيل العَالَم إذن، إنما تكون لكي تحدث تسلسلاً مع ما يتبع، وهذا يعني مع ما هو آتٍ:

٤- Gespent Nr: الكائنات خيرها وشريرها. ويلاحظ ماركس أن الكائن عائد، ولكنَّ ماكس لا يقول عنه شيئاً، وإن كان ثمة أشياء كثيرة تقال فيه. وإنما يكون هذا بالضبط لكي يتسلسل مع ما يأتي، وهذا يعني مع ما هو آت:

٥- Gespent Nr: الكائن ومملكته. وهذا هو التحديد الأول للكائن. بأن يمتلك إمبراطورية، وعن هذا ينشأ تحوّله إلى كائنات في صيغة الجمع. وهذه الولادة الأولى للجمع، هي الولادة عينها، وإنها لأصل العدد والذرية. وبالطبع، فإن الكلمة "مملكة" تحول طاولة الوصايا وطاولة أصناف الكائن إلى أرض إنجيلية.

يتحقَّق بأنه لا يخفي أي كائن خاص خلف الأشياء، ولا أي شبح أو... ويعد هذا تحصيل حاصل إذا أخذنا الكلمة بمعناها البسيط – أي "روح". (المفرد وملكيته وكتابات أخرى، ترجمة ب.غاليسير وأ.سوج. منشورات "عمر الإنسان، ١٩٧٢، ص١٠٧). وتحت عنوان "الطيف": "ندخل مع الأشباح إلى مملكة الأرواح، و"الكائنات". وإن الذي يسكن العَالَم، ويتابع فيه أسراره ونشاطاته التي لا يُحاط بها، إنما هو الطيف الخفي الذي نسمّيه الكائن العلوي. ولقد أعطى البشر لأنفسهم منذ قرون مهمة معرفة عمقه، وإدراكه واكتشاف واقعيته (إثبات وجود الله). وإنهم بخصوص عمل "الدانانيد – Danaides" المرعب، والمستحيل، والذي لا ينتهي، قد استبسلوا يريدون أن يغيّروا الطيف إلى لا طيف، وغير الواقعي إلى واقعي، والروح إلى شخص كلّي، من لحم وعظم. وهكذا، فإنهم بحثوا عن (الشيء في ذاته) خلف العَالَم الموجود، وخلف الشيء اللاشيء" (ص١١٢).

٦- Gespent Nr: الكائنات إذن (Die wesen): لقد تم العبور إلى صيغة الجمع، وإلى تكاثر الذرية، ومن الرقم (٥) إلى الرقم (٦)، بوساطة التحول والجيل العفوي.

٧- Gespent Nr: الإنسان – الإله. هذه هي، ضمن هذه التراتبية الهابطة، لحظة البداية أو مراجعة النظر "هبوط وصعود". وهذا هو أيضاً صنف الفئة الثالثة، الوسط أو الوسيطة بالنسبة إلى تركيب المثالية التأملية، وبالنسبة إلى مفضّلة كائن علم الإلهيات بوصفه أنتروبولوجيا علم إلهيات الشبح. ترى ألا يؤدي الإنسان – الإله الدور نفسه في ظاهرتية الروح؟ ويحدّد هذا الوصل المفصلي أيضاً الصيرورة لحماً، ولحظة التجسيد المفصّلة أو لحظة التضمين الطيفي. فلا شيء يبعث على الدهشة إذا كان ماركس، بعد ماكس، قد كرّس لها التعليق الأكثر طولاً، والأكثر ضراوة، وبالضبط الأكثر أسراً. أفلا تكون اللحظة النصرانية، وهي فيه اللحظة القربانية، هي المبالغة في الضراوة نفسها؟ وإذا كان أي طيف، كما رأينا هذا، يتميز من الروح بالتضمين، وبالشكل الظاهراتي لتجسيد تام، فإن المسيح يكون حينئذ هو الأكثر طيفية من الأطياف. وإنه ليقول لنا شيئاً عن الطيفية المطلقة. وإن ستيرنر نفسه سيكون مستعداً لكي يعترف له بقراءة هذا التفضيل الصوري. وإنه لمن غير هذا التجسيد، ما كان لمتصوّر التجسيد أقل معنى، وأقل حظ تاريخي؟ ألا وإن المسيح هو في الوقت نفسه الشبح الأعظم والأكثر "إبهاماً من كل الأشباح". وإن ماركس ليلح على هذا:

"يستطيع ستيرنر أن يقول عنه: إنه "كان يملك جسداً". وإذا كان سان ماكس لا يؤمن بالمسيح، فإنه يؤمن على الأقل "بجسده الواقعي". كما يرى ستيرنر، فإن المسيح قد أدخل كثيراً من المآسي في التاريخ، وإن قداسة شعورنا لتحكي لنا، والدموع تملأ العيون، عن "الشهيد الذي

تكبَّده المسيحيون الأشداء في سبيل فهمه" — أجل، إن أي شبح قبله لم يُعذِّب الأرواح هذا العذاب"[1].

وإنه لمن السهولة بمكان أن يمر المرء منه متجاوزاً إلى "الكائن الشنيع".

٨- Gespenst Nr: الإنسان. إننا هنا أكثر قرباً من أنفسنا، ولكننا أيضاً أكثر ذعراً. وإنه لمن جوهر الشبح عموماً أن يخيف. وإن هذا لصحيح وخاصة بالنسبة إلى الإنسان، و"للغريب" أكثر من كل الأشباح: وإنها لكلمة قالها ستيرنر ويجهلها المترجمون الفرنسيون في معظم

---

1 - المرجع السابق ص١٨٢. إن ماركس يرفض الزواج بين الأنطولوجيا وبين الإلهيات المسيحية التي أعدها القديس ماكس، والذي كان قد رفض هو من قَبلُ الزواج بين الأنطولوجيا والإلهيات المسيحية. ولقد استبسل الاثنان ضد الأشباح، وقام الاثنان بطردهما. وكانت الأشباح هي الأشباح ذاتها، غير أن استبسال ماركس كان يطرد أشباح الآخر المستبسِل، أي أشباح القديس ماكس. ولكنَّ الإثنين معاً اتفقا على طرد الطيف الأنطولوجيِ الإلهي والتثليثي باسم أنطولوجيا أكثر إصراراً والتي لم تعد تخلط فقط الشبح مع الكائن المتعين بوصفه جسداً حياً، من لحم وعظم، ولكنها لم تعد تخلطه بالخصوص، مع هذا الشبح الجامع المكوّن من لحم وعظم، والذي هو، كما شرحه جيداً القديس ماكس، المسيح، أي الإله الذي أحال نفسه بشراً حسب التجسيد. هذا، ولقد يبدو ماركس والقديس ماكس مشككَين. غير أن آخرين قد يقولون بسرعة: إنهم "يفكّكان" ظاهراتية الأنطولوجيا الإلهيَة والمسيحية، ولكنهما يؤكدان ذلك مادامت هذه لا يشغلها، ولا يسكنها، ولا يعاشرها غير الأشباح. وإن "تفكيكهما" ليتحدَّد عند نقطة يعارضان فيها هذه الأنطولوجيا الإلهية الطيفية، كلاهما معاً، وكل واحد منهما على طريقته، ومهما كانت الاختلافات بينهما، مستخدمَين في سبيل ذلك المبدأ المبالغة الظاهراتية لحضور الشخص الحي لحماً وعظماً، وللكائن المتعيّن نفسه، ولحضوره الفعلي وليس الشبحي، ولحضوره لحماً وعظماً.

إن برنامج هذا الاختلاف لأمر مهم في ذاته بكل تأكيد. ولكنه يزوّدنا أيضاً بنموذج افتراضي صالح لكثير من المناقشات الجارية اليوم، وإنه ليهمنا أيضاً من أجل هذا.

الأحيان، وإن أهميتها بالنسبة إلينا لقائمة في الدرجات العلى. وهذه الكلمة هي كلمة الوسوسة التي لا تختزل. فالأكثر إلفاً يصبح الأكثر إقلاقاً. وإن البيت الاقتصادي أو البيئوي، القريب، والمألوف، المنزلي، بل الوطني ليخيف نفسه بنفسه. فهو يحس أن الغريب، والأكثر بعداً عنه، والأكثر تهديداً له يحتلونه، ويمتدون في احتلاله إلى السر الخاص لداخله. وإننا سنعود لكي نبتّ في الأمر. فإذا كان المسيح، هذا الشبح المطلق يخيف ويؤذي فإن هذا الإنسان الإله (**إن الإنسان لا يصبح هو نفسه هنا إلا في هذه الصيرورة**)، ليخيف أيضاً أكثر بمقدار ما يقترب منا. ولقد يعني هذا أنه أكثر طيفية من الطيفية. فالإنسان إذ يخيف، يصبح هو الخوف الذي يستلهم منه[1]. ومن هنا تنشأ التناقضات التي تجعل الإنسانوية لا تستقيم. إننا لنرى هنا بزوغ منطق هذا الخوف من

---

1 – سنستشهد أيضاً بستيرنر، بعيداً عن الفقرة التي يعطيها ماركس: "إن الحاجة لجعل الشبح مدركاً أو لتحقيق عدم المعنى قد أتاح المجال لولادة شبح من لحم وعظم، وإنه لشبح أو روح مزوَّدة بجسد حقيقي. إنه شبح جسماني. فكم من جهد بذلته الأذهان المسيحية الأكثر قوة والأكثر نبوغاً لكي تتصوَّر هذا الظهور الاستيهامي، من غير أن تصل أبداً مع ذلك إلى حل تناقض الطبيعتين: الإلهية والإنسانية، أي الطبيعة الاستيهامية والطبيعة الحساسة، ومن غير أن تصل إلى القضاء على هذا الطيف الغريب جداً، وعلى هذه الخرافة المخيفة. فنحن لم نعرف قط أن شبحاً قد خلق قلقاً [...]. ولقد ظهرت هذه الحقيقة مع المسيح فقط، وهي أن الروح أو الشبح بكل معنى القول، إنما هو الإنسان [...]. ومنذئذ، لم يعد الإنسان، بصراحة يخاف من الأرواح التي هي خارجة عنه، ولكنه أخذ يخاف من نفسه: إنه لا يخاف إلا من نفسه. ففي صدوره تقيم روح الخطيئة. ولقد كانت من قبل الفكرة الأكثر هروباً – والتي هي روح في ذاتها – تستطيع أن تكون شيطاناً، إلى آخره. فلقد اتخذ الشبح جسداً، وصار الإله إنساناً، ولكنَّ الإنسان قد أصبح هو نفسه الطيف المخيف، والذي يروم أن يعرف وأن يعمِّق الطبيعة، وراح يجهد نفسه لكي يأسر، وينجز، ويشرح: الإنسان إنما هو روح" (المرجع السابق، ص.ص ١١٢-١١٣).

الذات. وإنه ليوجِّه مقصدنا. فهوية الذات تتكون فيه. وما من أحد سيفلت منه، لا ماركس، ولا الماركسيون، ولا أعداؤهم اللدودون، وكل أولئك الذين يريدون الدفاع عن ملكيتهم وعن مسكنهم بكامله: عن الجسد الخاص، وعن اسم العلم، وعن الأمة، وعن الدم، وعن الأرض، وعن الحقوق التي تتأسَّس فيه. وإن ماركس ليعرِض المصيبة، ولكنه يعرِضها عند الآخرين، بالضبط كما هي معروضة في الجهة المقابلة، عند القديس ماكس[1]. فهي تثبت بالثنية الظاهراتية، كما يبدو ماركس مقترحاً هذا، وبهذا الفرق القطعي والرخو في وقت واحد، والذي يفصل الكائن عن الفعل ظهر. ففعل الكائن ظهر بوصفه هكذا، وبوصفه ظاهراتية لظاهرته، إنما يكون ولا يكون الكائن الذي يظهر، وهذه ثنية الـUnbeimlich الغريب:

"شبح رقم ٨، الإنسان. إن الذعر هنا لم يعد يفارق كاتبنا اليقظ... ذلك لأنه خائف من نفسه. فهو يرى، في كل كائن إنساني "طيفاً مخيفاً" و"طيفاً مشؤوماً"، ويرى أنه مسكون [وهذه هي كلمة "البيان"]. وإنه ليحسُ تماماً أنه في حالة سيئة. فالصراع بين المظهر الظاهراتي والكائن يمنعه من النوم. مثله في ذلك مثل نابال زوج أبيغائيل، والذي قيل عنه في الكتابة: إن كائنه منفصل عن ظاهره"[٢].

---

1 – في خاتمة كتاب ظهر حديثاً "مات ما قبل الأخير. مرسمة طيف الحداثة" (منشورات كامب فالون، ١٩٩٣)، سجل جان ميشيل راباتيه بقوة أن "ماركس وإنغلز يتظاهران بعدم فهم الغاية النقدية لتحليلات ستيرنر" (ص.٢٢٣). وراباتيه إذ ينكر أنه يريد أن "يعيد الاعتبار للقديس ماكس"، فإنه يعيد تسجيل كتاب "المفرد وملكيته" بشكل رائع وذلك في ذرية قوية – مرسمة طيفية إذن – إلى درجة أن السلالة الفوضوية للكتاب كانت بعيداً عن الاستهلاك (من شكسبير إلى ساد، ومالارميه، وجويس، وبيكت).

2 – الإيديولوجية الألمانية. ص١٨٢ .

إن كل شيء يمر دائماً بالقرب من الرأس ومن الرئيس. ولقد كان يمكن لهذا الخوف أن يقود الكاتب إلى الانتحار. ذلك لأنه كان في مستطاع الكاتب، الكاتب – الإنسان أن يطرد نفسه بنفسه: فالقديس ماكس قام ببادرة حرق المخ لنفسه، وذلك منذ اللحظة التي كان فيها كل الحذر داخلياً بينما كان الآخر يؤلمه في رأسه. وإن الذي أنقذ هذا الإنسان من الإنسان، قد كان أيضاً شبحاً آخر. وإنه ليُذكّر عن القدماء الذين "لا يشكلون من هذا أي حالة في شخص العبيد". وقد قاده هذا الأمر إلى استخلاص الشبح التالي:

٩- Gespenst Nr: روح الشعب. ثمة الكثير مما يقال اليوم عن هذا الاستنتاج – ليس فقط فيما يخص القوميات الشعوبية، ولكنّ فيما يتعلّق بما يربطها دائماً بالتاريخ المؤسّس الذي تحكيه، وبتجليات الأشباح. فمؤسّس روح شعب ما، نستطيع أن ندل عليه. فهو يمتلك دائماً وجه شبح بقي على قيد الحياة. وإنه ليطيع دائماً زمانية عودته. فعودة ظهوره مُنتظرَة، ولكنها مريعة بشكل مظلم. وإن ماركس ليتكلّم بكثير من الوضوح عن القومية في أمكنة أخرى. ولكنه يبقى مقتضَباً جداً. فهو يرى فقط الانتقال الضروري نحو التحوّل النهائي:

١٠- Gespenst Nr: الكل. لقد نجح ماركس في عودته بتغيير كل شيء، وفي تغيير الكل نفسه. ويجب إذن أن نوقف الحسابات، والحكايات، والقصة، والحكاية الخرافية، والرواية السوداء، والإخفائية الترقيمية التي تعطي رياح التفسير. ويجب أن نعترف، في جلسة منعقدة، أن "كل تعداد يتوقف أخيراً"، وذلك منذ اللحظة التي يعود فيها كل شيء ليسكن كل شيء، وليكون الكل في الكل، أي "في طبقة الأطياف". ولقد نستطيع أن نضع كل شيء ليسكن كل شيء فيه بلا ترتيب. فستيرنر لم يحرم ذلك نفسه: الروح القُدس، والحقيقة والحق، وخاصة، خاصة "السبب النبيل" بكل أشكاله (**وإن ماركس بوصفه محلّلاً واضحاً من محلّلي الأزمنة**

الحديثة، يتهم ستيرنر كما هي الحال دائماً، بأنه لا يستطيع نسيانه أبداً، تماماً كما لو أنه كان يصنع هو أيضاً لنفسه، هو من قبل، من الوعي الجيد مهنة، ومن الحق الجيد تقانة لإعلاء شخصي).

يجب أن يحكم على الخطأ المثالي لستيرنر من أجل هذا وأن يحكم عليه من أجل المثل، فإن هذا سيكون فساد التأمل المعاصر. فالمتأمِّل يتأمَّل الطيف دائماً، وإنه ليتأمَّل في مرآة ما ينتجه، وفي الطيفية التي تعطي نفسها وتهبها للرؤية. وهو يعتقد بما يعتقد أنه يراه: أي يعتقد بالمثيلات. وبهذا المعنى يكون التأمل دائماً نظرياً ولاهوتياً. ولكي يشرح ماركس أصل "تاريخ الأشباح"، فإنه يحيل إلى فورباخ وإلى تميّزه بين علم اللاهوت الدارج الذي يعتقد بأشباح يصنعها الخيال المحسوس، وبين علم اللاهوت التأملي الذي يعتقد بأشباح يصنعها التجريد غير المحسوس. ولكنَّ علم اللاهوت عموماً إنما هو "اعتقاد بالأشباح". ويمكننا أن نقول: إنه الاعتقاد عموماً، الاعتقاد بهذا التحالف للمحسوس وغير المحسوس، حيث يتقاطع علمَا اللاهوت، الدارج والتأملي. وأما عن المحسوس غير المحسوس، فسنتكلّم عنه فيما بعد، عند كلامنا عن ظهور طاولة أخرى: لا عن طاولة الوصايا العشر، ولا عن طاولة الأصناف العشرة، ولكنّ عن طاولة من خشب هذه المرة، طاولة ذات أربع أرجل، طاولة لها رأس من خشب: إنها الطاولة التي تمثل، بكل بساطة قيمة التبادل، وبهذا، فإننا نكون ما تكلمنا قط عن الرؤوس، ولا عن اللوحات والطاولات، ولا عن الطاولات المدجَّجة بالسلاح. ويكمن أصل قيمة التبادل في رأس المال، وفي التصوّف، وفي السر.

إن التنديد لمشترك بين ماركس والقديس ماكس. ولقد ورثنا ما في هذا التنديد من ملامح نقدية أكثر وأنطولوجية من التقاليد الأفلاطونية، وبصورة أكثر تحديداً، لقد ورثنا من تلك التقاليد التي تربط الصورة بالطيف، والوثن بالاستيهام، والاستيهام في بعده الشبحي أو التائه للميت

الحـي. فاسـتيهامات الفيـدون (d٨١) أو التميـة (a٧١) لا تفـرّق الأوثـان. ذلك لأنها تمثّل صورة الأرواح الميتة، وإن هذه إنما تكون أرواحاً للأموات: وعنـدما لا تتـسكع بـالقرب مـن صـرح جنـائزي أو بـالقرب مـن القبـور (فيدون)، فإنها تسكن أرواح بعض الأحياء، نهاراً وليلاً (تيميـة). وإن هـذا التـزاوج الملاصـق والمسترجع لا يـدع نفسه تتفكّك. وإنـه ليتـيح المجـال للتفكير بـأن البقـاء حياً وأن عـودة الميت الحـي ينتميـان إلى جوهـر الوثن، إلى جوهره الأساسي بالطبع، وإلى ما يعطـي للفكـرة جسداً، ولكنـه جسد مؤدّاه الأنطولـوجي قليلاً، فهـو أقل واقعيـة مـن الفكـرة نفسها. ومـن هنـا فإن الوثن لا يظهر أو لا يدع نفسه تتحد إلا فوق قاع الموت. وممـا لا شـك فيه، أن هذه الفرضية لا فرادة لها، - ولكنّ نتائجها تُقاس بثبـات تقاليد عظمى، ويجب القول: إنها تُقاس بثبات تقاليد عظمى، ويجب القول: إنها تُقاس بالإرث الفلسفي كما يورث نفسه مـن خـلال التمـردات الأكثـر قتلاً للأبـوين، بـدءاً مـن أفلاطـون وانتـهاء بالقـديس مـاكس، ومـاركس ومـا بعدهما. ولقد تم الاشتغال علـى سلسلة هـذا الإرث، ولكنّ هـذه السلسلة لم يقطعهـا قـط سـؤال الفكـرة، ولا سـؤال المتصوّر، ولا متـصوّر المتـصوّر. فهـذا نفـسه هـو الـذي يحتـوي علـى كل إشـكالية "الأيـديولوجيا الألمانيـة" (**الاتجاهـات الاسميـة، والتـصويرية، والواقعيـة، ولكـنّ البلاغيـة أيـضاً، والمنطقيـة، والمعنـى الحـرفي، والمعنـى الحقيقـي، والمعنـى المجـازي، إلى آخره**). وسيكون هذا السؤال سؤال حياة أو مـوت، كمـا سـيكون هـو سـؤال الحيـاة – المـوت، قبـل أن يكـون سـؤالاً للكـائن، وللجـوهـر، وللوجـود. وإنـه سيفتح بعداً من أبعاد النجاة أو البقـاء الـذي لا يختـزل حيـاة، كمـا سـيفتح بعداً على الكائن وعلى بعض اعتراضات الحياة والموت.

مـا الأيـديولوجيا؟. وهـل يمكننـا أن نترجم بخـصوصها منطـق البقـاء الذي رأيناه تواً بخـصوص إرث الـوثن، ومـا الفائـدة الـتي نجنيهـا مـن مثل هذه العملية؟.

إن المعالجة الشبحية كما نجدها في "الأيديولوجيا الألمانية" لتعلن أو لتؤكد الأفضلية المطلقة التي يوليها ماركس للدين، والأيديولوجيا بوصفها ديناً، وتصوفاً ولاهوتاً، وذلك في إطار تحليله للأيديولوجيا عموماً. وإذا كان الشبح يعطي شكله، أي جسده للأدلوجة، فإن هذا هو خاصية الدين كما يرى ماركس. وإذا استطعنا أن نقول، فسنقول: لقد فاتنا هذا بحذف الدلالة أو مفردات الطيف، وذلك كما تفعل الترجمات هذه بالنسبة إلى قيم نرى أنها متعادلة تقريباً (**استيهامية، هذيان، استيهام، متخيّل، إلى آخره**). وإن السمة الصوفية للحرز، كما يَسِم التجربة الدينية، إنما هي السِّمَة الشبحية. وبعيداً عن سهولة العرض في البلاغة أو في تعليم ماركس، فإن الأمر يتعلق كما يبدو بسمَةٍ خاصة غير قابلة للاختزال من سمات الطيف. ذلك لأن الطيف لا يدعُ نفسه تُشتق انطلاقاً من علم نفس للخيال أو انطلاقاً من تحليل نفسي للمتخيّل. وإنه لفي هذا مثل الأنتولوجيا أو مثل الميتا-أنطولوجيا. وإننا لنقول هذا وإن كان ماركس قد سجله، كما يبدو، في سلالة اجتماعية اقتصادية، أو في فلسفة للعمل والإنتاج: وتفترض كل هذه الاستنتاجات إمكانية النجاة الطيفية. وإنه ليتعلّق من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه يتعذر اختزال النموذج الديني في بناء متصوّر الأيديولوجيا. فعندما يستدعي ماركس الأطياف في لحظة تحليل سمة التصوف مثلاً، أو في اللحظة التي تصبح البضاعة فيها حرزاً، يجب علينا إذن ألا نرى فيها آثاراً بلاغية فقط، وألا نرى فيها صيغاً حادثة، أو خاصة بالإقناع عن طريق إدهاش المخيلة فقط. وإذا كان الحال هو كذلك، فيجب أيضاً شرح فعالياتهم بهذا الخصوص. وسيكون من الواجب أيضاً أن نأخذ في الحسبان القوة التي لا تقهر والسلطة الأصلية للأثر "الشبح". ويجب القول لماذا هذا يخيف أو يدهش المخيلة، وما الخوف، والمخيلة، وموضوعهما، وحياة موضوعهما، إلى آخره؟.

فلنضع أنفسنا لحظة في هذا المكان، حيث قيم القيمة، وقيم السر، وقيم التصوف، وقيم اللغز، وقيم الحرز، وقيم الأيديولوجيا تشكّل سلسلتهم في نص ماركس، وبصورة فريدة في كتاب رأس المال. وسنحاول أن نشير على الأقل إلى الحركة الطيفية لهذه السلسلة. وإن هذا على كل حال لن يكون سوى مَعلَم. وإن هذه الحركة لَمخرَجة هنا حيث يكون المقصود هو تشكيل متصوّر ما يستخلصه المشهد، أي مشهد في أعيننا العمياء لحظة انفتاحها. ومادام الحال كذلك، فإن هذا المتصوّر لينبني بالتأكيد في الإحالة إلى بعض الوسوسات.

إنها للحظة عظمى في بداية رأس المال، وإننا لنذكرها: لقد سأل ماركس نفسه في النتيجة عن كيفية وصف السمة الصوفية للبضاعة في انبثاقها، وعن مخاتلة الشيء نفسه — وعن الشكل المالي الذي يكون الشكل البسيط للبضاعة هو "الرُشَيم". وإنه ليروم تحليل المعادل الذي لغزه وسمته الصوفية لا يدهشان الاقتصاد البرجوازي إلا تحت غطاء الشكل المنتهي للمال، وللذهب أو للفضة. وإنها لتكون هي اللحظة التي صمم فيها ماركس أن يبرهن أن هذه السمة الصوفية لا تدين بشيء إلى قيمة الاستعمال.

فهل من قبيل المصادفة أن أبان مبدأ شرحه وهو يدير الطاولة؟ أو وهو يذكّر بظهور طاولة تدور؟.

إننا نعرف جيداً هذه الطاولة، بل إننا لنعرضها جيداً جداً في مستهل الفصل الخامس بسمَة الحرز للبضاعة وسرها[1]. فلقد استهلكنا هذه الطاولة، واستغللناها، وضاعفنا استغلالها، أو إننا ركنّاها خارج

1 - رأس المال، الكتاب ١، فصل ٤. بالنسبة إلى هذا الكتاب الأول، فإننا سنحيل من الآن فصاعداً إلى الترجمة المنشورة تحت مسؤولية جان بيير لوفيغر، وإلى النص الذي أعده عشرون مؤلفاً، وإننا سنستشهد بها في منشورات PUF. Quadrige، 1993.

الاستعمال، بين العتقيات أو في صالات البيع. فالشيء موضّب ومكدّر في الوقت نفسه. وهو مكدّر – إننا لن نلبث حتى نندهش – لأن الطاولة المزعومة مجنونة هي أيضاً إلى حد ما، ولأنها شاذة، ومعتوهة، وخارج الوصل. وإننا لم نعد نعرف، في البناء التأويلي، لأي شيء تصلح، وماذا تساوي هذه القطعة الخشبية التي ينبثق مثلها فجأة.

إن الذي ينبثق سيكون مثلاً بسيطاً؟ أجل. ولكنْ مثل الشيء، الطاولة، التي تبدو منبثقة، هي نفسها، وتنتصب فجأة على أقدامها، إنما هي مثل للظهور.

فلنأخذ إذن على عاتقنا، بعد كثير من التفسيرات، مخاطرة قراءة ساذجة. ولنحاول أن نرى ما يجري؟. ولكنّ أليس هذا مستحيلاً على الفور؟. إن ماركس ليحذّرنا منذ الكلمات الأولى. فالمقصود هو أن نتّجه مباشرة، ورأساً، بعيداً عن النظرة الأولى، وإذن إلى أن نرى هنا حيث تكون هذه النظرة عمياء، وأن نجحظ العينين هنا حيث لا نرى ما نراه. ويجب أن نرى هذا الذي لا يدع نفسه يُرى من النظرة الأولى. وهذه هي انعدام الرؤية نفسها. ذلك لأن الذي تُخطئه النظرة الأولى، إنما هو الذي لا يُرى. وإذا لم ننتبه إلى عدم الرؤية هذه، فإن طاولة البضاعة هذه، المشاهَدة مباشرة، ستبقى حينئذ ما لا تكون، أي ستبقى شيئاً بسيطاً نحكم بأنه مبتذَل ويدهي جداً. فهذا الشيء المبتذَل يبدو أنه يفهم نفسه بنفسه: فالشيء نفسه في ظاهرية ظاهرته، إنما هو طاولة خشبية بسيطة كل البساطة. ولكي نُعَدّ لرؤية عدم الرؤية هذه، أي لنرى من غير رؤية، وإذن لكي نفكّر الجسد من غير جسد هذه الرؤية التي لا تُرى – إن الشبح ليعلن عن نفسه – فإن ماركس يعلن بأن الشيء موضوع الحديث، أي البضاعة، ليست بسيطة (هذا تحذير سيثير تهكم كل **الحمقى حتى نهاية القرون. فأولئك لا يعتقدون بشيء أبداً. وإنهم لَمطمئنون بالطبع إلى أنهم يرون هذا الذي يُرى، فقط هذا الذي**

يُرى). وإن البضاعة لمعقَّدة جداً. ومشوَّشة، ومحيِّرة، ومضلّة، وشكّاكة، وربما تكون متردّدة. ألا وإن الشيء البضاعة لمحيرة جداً، ويجب الاقتراب منها بنوع من المكر "الميتافيزيقي" والدلال اللاهوتي. وإن هذا ليكون بالتحديد من أجل تحليل الميتافيزيقي واللاهوتي الذي يبني الاستقامة الظاهراتية للشيء نفسه، وللبضاعة المباشرة المرئية بلحمها وعظمها: كما هي تكون "من النظرة الأولى". وربما تساوي هذه الاستقامة الظاهراتية قيمة الاستعمال. وربما تكون مقدَّرة لتساوي فقط قيمة الاستعمال، كما لو أن هذه العلاقة المتبادلة لهذه المتصوّرات تستجيب لهذه الوظيفة: الظاهراتية بوصفها خطاباً لقيمة الاستعمال فلا يُفكر بالسوق أو بوصفها خطاباً يقصد إعماء المرء نفسه عن قيمة التبادل. ربما. وبهذا تزعم استقامة الظاهراتية أو ظاهراتية الإدراك (**وهي تكون في خير العمل عند ماركس أيضاً عندما يعتقد أن في مقدوره أن يتكلّم عن القيمة المجرّدة والبسيطة لقيمة الاستعمال**) إنها تخدم الأنوار، ذلك لأن قيمة الاستعمال لا تملك في ذاتها شيئاً "خفياً". فإذا توقفنا عند قيمة الاستعمال، فإن ملكيات الشيء – لأن الأمر يتعلّق بالملكية – تكون دائماً جداً إنسانية في العمق، ومن هنا فهي مطمئنة. وإنها لتتجه دائماً إلى الخاص بالإنسان، وإلى ملكيات الإنسان: فإما أن تستجيب إلى حاجيات البشر، وهذه تكون قيمة الاستعمال حصراً، وإما أن تكون إنتاج نشاط إنساني يظهر أنه يخصصها.

يبقى الخشب مثلاً – وها هي الطاولة تدخل إلى المسرح – خشباً عندما نصنع منه طاولة: إن هذا ليكون حينئذ شيئاً عادياً يقع تحت المعنى. وإن الأمر ليكون مختلفاً عندما تصبح بضاعة، وكذلك عندما ينفتح ستار السوق وتؤدي الطاولة دور الممثل والشخصية في وقت واحد، وكذلك أيضاً كما يقول ماركس عندما تدخل الطاولة – البضاعة إلى المسرح، فإنها تمشي وتصنع لنفسها قيمة مثل قيمة البضاعة، وإن هذا

لَحادث مفاجئ: فالشيء الحسَّاس العادي يتغيّر وجهاً، ويصبح شخصاً، ويأخذ وجهاً. وإن هذه الكثافة الخشبية والعنيدة لتتحوَّل إلى شيء خارق للطبيعة، إلى شيء حسّاس غير حسّاس، حسّاس لكنه غير حسّاس، ومتخَطٍّ لحدود الحساسية بشكل محسوس. ومنذئذ تبدو الترسيمة الشبحية ضرورية. فالبضاعة "شيء" من غير ظاهرة، وإنها لشيء هارب يتجاوز الأحاسيس (**إنها غير مرئية، وغير ملموسة، وغير مسموعة، ومن غير رائحة**). ولكنَّ هذا السمو ليس كله روحياً. فهو يحتفظ بهذا الجسد من غير الجسد الذي عرفنا أنه يقيم الفرق بين الطيف والروح. فما يمر بالأحاسيس يمر أيضاً أمامنا من خلال خيال الجسد الحساس الذي ينقصه مع ذلك، أو الذي يبقى متعذِّر الوصول إليه بالنسبة إلينا. وإن ماركس لا يقول "حساساً" و"غير حساس، حساسٌ" لكن "غير حساس". هذا وإن السمو، وحركة التخطي، وخطوة الماوراء لتجعل من نفسها محسوسة في المبالغة نفسها. وإنها لتجعل غير المحسوس محسوساً. ولقد نلمس هنا حيث لا نلمس، ونحن هنا حيث لا نحس، ونتألَّم حتى هنا حيث الألم لم يكن موجوداً، أو عندما على الأقل لم يوجد هنا حيث نتألم (**وهذا أيضاً، يجب ألا ننسى، هو ما نقوله عن عضو شبحي، فهو ظاهرة موسومة بصليب هو من أجل كل ظاهراتية الإدراك**). وهكذا، فإن البضاعة تعاشر الشيء، وإن شبحها ليستحوذ على قيمة الاستعمال. وإن هذه المعاشرة لتنتقل كما الخيال المجهول أو كما صورة الممثِّلة الصامتة التي تستطيع أن تكون الشخصية الرئيسة. فهي تغيّر المكان، وقد لا نعلم أين تكون، ذلك لأنها تدور، وتغزو المسرح حسب إجراء ما: ثمة خطوة هنا، وإن سرعتها لا تنتمي إلى هذا التحول. وقد وجب على ماركس أن يلجأ إلى اللغة المسرحية ويصف ظهور البضاعة بوصفها مدخلاً إلى المسرح. كما وجب عليه أن يصف الطاولة التي أصبحت بضاعة بوصفها دائرة، بالتأكيد، لحظة جلسة

أرواحية، ولكنْ أيضاً بوصفها خيالاً شبحياً، وصورة ممثل أو راقص. وإنها لَصورة لاهوتية إنسانية الشكل ذات جنس غير محدَّد **(إن لفظ Tisch من أجل طاولة ليعد اسماً مذكراً)**. فللطاولة، أقدام، وللطاولة رأس، وإن جسمها ليتحرَّك، ويرتفع مثل مؤسَّسة، وينتصب ويتوجَّه بالخطاب إلى الآخرين. وإن أول من يتوجه إليه هي البضاعات، وأشباهها الشبحية، وإنه ليواجهها أو يعترض عليها. وما كان ذلك كذلك إلا لأن الطيف اجتماعي، وهو مشترك أيضاً في المنافسة أو في الحرب منذ ظهوره الأول. وإنه بغير هذا لن يتماسك حليف ولا صراع، ولا رغبة، ولا حب، ولا سلام.

يجب وضع هذه الطاولة في المزاد، وإخضاعها إلى الاتفاق أو إلى المنافسة. كما يجب جعلها تتكلم مع طاولات كثيرة أخرى من طاولات ميراثنا. فنحن لم نعد نحصيها عدداً في الفلسفة، وفي البلاغة، وفي الشعرية من أفلاطون إلى هايدغر، ومن كانت إلى بونغ، وإلى آخرين كثيرين. وإننا لنجد عند الجميع الاحتفال نفسه: جلسة من جلسات الطاولة.

لقد جاء ماركس إذن ليعلن دخوله إلى المسرح وتحوّله إلى شيء يتعدى حدود المحسوس بشكل محسوس. وهاهو الشيء واقفاً، لا يتماسك فقط ولكنه ينتصب، ينتصب ويعيد انتصابه ثانية، وإنه ليرفع الرأس، ويستقيم ويتوجه بالخطاب. وإنه في مواجهة الآخرين، وقبل كل شيء في مواجهة البضائع، أجل، يرفع الرأس. فلنشرح بعض السطور قريباً من حرفيتها قبل أن نستشهد بأفضل ترجمة، والتي هي الأكثر حداثة. فهو لا يكفيه على هذه الطاولة الخشبية أن يقوم واقفاً، وأن تكون قدماه على الأرض، إنه ينتصب أيضاً (وإن ماركس لا يحدِّد "إذا صح القول" كيف جعله يتنازل عن بعض المترجمين الفرنسيين المذعورين من الشجاعة الحرفية للوصف). فهو ينتصب قائماً على رأسه. وإنه

لرأس من خشب، ذلك لأنه أصبح نوعاً من الحيوان العنيد، والمكابر، والمتشبث، والذي يواجه، قائماً، البضاعات الأخرى. وإنه إذ يشكل جبهة إزاء الآخرين، وهم أشباهه، يتبدى ظهور مخلوق غريب: إنه، بكلمة واحدة، شيء، حيوان، مادة، بضاعة، طيف آلي. وإن هذا الشيء الذي لم يعد شيئاً تماماً، ها هو ينشر وينتشر، ويطوِّر ما يبدع بوساطة جيل تلقائي تقريباً (توالد عذري وجنس غير محدَّد: **فالشيء الحيواني، الشيء المتحرِّك الساكن، الشيء الميت الحي، إنما يكون هو الأب — الأم**)، وإنه ليلد من الرأس، ويستخرج من رأسه الخشبي سلالة من المخلوقات الاستيهامية، أو الإعجازية، كما يستخرج نزوات، وخرافات، وأدواراً من التراكيب غير الخشبية، أي سلالة لذرية لم تعد تشبهه، واختراعات أكثر غرابة أو أكثر عجائبية من هذه الطاولة المجنونة، والنزوية، وغير الثابتة التي تبدأ بالرقص حتى يدور الرأس بإرادتها[1]. وبالنسبة إلى الذي يفهم اليونانية والفلسفة، فإن هذه السلالة التي تغيِّر الوجه الخشبي إلى غير خشبي، فإننا نستطيع أن نقول: إنها تضع في اللوحة مصيراً غير مادي للمادة. ولقد نعلم أن المادة هي من الخشب في المقام الأول، ومنذ اللحظة الأولى التي يبدو فيها هذا المصير غير المادي

---

1 - يكون الشكل الخشبي متغيّراً مثلاً عندما نصنع منه طاولة. ومع ذلك، فإن الطاولة تبقى من الخشب، أي تبقى شيئاً حسياً عادياً. ولكنّ منذ اللحظة التي تدخل فيها إلى المسرح بوصفها بضاعة، فإنها تتحول إلى شيء يتجاوز حدود المحسوس. إنها لا تعود تنتصب واقفة فقط لأن أقدامها على الأرض، ولكنها تضع نفسها على رأسها في مواجهة كل البضائع الأخرى، وتخرج من رأسها الخشبي الصغير سلسلة من الخرافات التي تدهشنا أكثر فيما لو أنها أخذت ترقص فجأة، من غير أن تسأل أحداً شيئاً.

لا تلد السمة الصوفية للبضاعة إذن من قيمة الاستعمال، رأس المال، منشورات Le Febvre ص٨١.

للمادة لا يشغل أي زمن، وينفّذ تحوله في السحر للحظة، وبطرفة عين، بوساطة القدرة الكلية للفكر، فإننا نستطيع أن نكون منجذبين لكي نصفه إسقاطاً لمذهب إحيائي أو أرواحي. فالخشب يتنشط بالأرواح ويَعْمرُ بها: لعل الأمر يكون سذاجة، وإخفائية، وظلامية، وعدم نضج سابق على عصر الأنوار، وإنسانية لا تزال في مرحلة طفولتها أو بدائيتها. ولكنْ كيف سيكون حال عصر الأنوار من غير السوق؟. ومن سيتقدَّم دوماً من غير قيمة التبادل؟.

إنه لَتناقضٌ رئيس في أصل رأس المال نفسه. وإنه لمباشر أو وقتي، ويمر من خلال إبدالات اختلافية كثيرة، ولن يفوته أن يدخل الإلزام "الذرائعي" المزدوج القائم في كل الأوامر. وإنه إذ ينتقل بحرية، وبملء إرادته، وبحركة من الرأس، تتحكَّم بكل جسده من القدمين وحتى الرأس، وتكون خشبية ومنزوعة المادية، فإن الشيء – الطاولة يبدو كائناً في مبدئه، وبدايته، وأمره لنفسه. وإنه ليتحرَّر من مبادرته الخاصة: فيظهر وحده، مستقلاً، آلياً. ويتحرَّك خياله الاستيهامي ذاتياً، وحراً، ومن غير وثاق. فيرتعد ويرتفع بقوة الإرادة وحدها، ويبدو مخفَّفاً من جسده، مثل كل الأشباح، ومجنوناً، ومشوَّشاً أيضاً، وفاسداً عقلاً، و"خارج الوصل"، وهاذياً، ونَزوياً، ومفاجئاً. ولقد يبدو أنه يعطي حركته عَفْوَ الخاطر. ولكنه يعطي أيضاً للآخرين حركة. أجل، إنه يحرِّك كل شيء من حوله، تماماً "لكي يشجِّع الآخرين" ولقد حدَّد ماركس هذا باللغة الفرنسية من خلال ملاحظة وضعها عن رقص هذا الشبح: "إننا لنذكر بأن الصين والطاولات قد أخذوا يرقصون، بينما تبدى كل ما بقي من العَالَم ثابتاً، وذلك لتشجيع الآخرين"[1].

---

1 – المرجع السابق. ص٨١. لقد أوضح الناشرون والمترجمون أن "ماركس يستدعي تزامن الموجة الأرواحية التي انتشرت في أوروبا بعد ثورات ١٨٤٨، مع بدايات حركة

لا ينتج التناقض الرئيس فقط عن اللقاء المدهش بين المحسوس والمتجاوز لحدود المحسوس في الشيء نفسه، فهذا يكون تناقض الاستقلال التلقائي، والحرية الآلية، والحياة التقنية. فهو مثل كل شيء، ما إن يدخل إلى مسرح السوق، حتى تشبه الطاولة الترميم بنفسها. إنه استقلال وآلية، استقلال ولكنه آلي لهذه الطاولة الخشبية التي تهب نفسها عفوياً إلى حركتها، بالتأكيد، وتبدو بهذا متنشِّطة، وحيوانية، وروحانية، وأرواحية، ولكنها تبقى مع ذلك جسداً صناعياً، ونوعاً من أنواع الشيء الآلي، وممثِّلة صامتة، ودمية آلية ومتصلِّبة يخضع رقصها إلى الصلابة التقنية للبرنامج. وثمة جنسان وجيلان من أجيال الحركة يلتقيان فيها. وإنها لتصوُّر بهذا ظهور الطيف. فهي تكدِّس بشكل غامض، في غرابتها المقلقة، المحمولات المتناقضة: فالشيء الجامد يبدو فجأة موحَى إليه، وإنه ليَكون فجأة مرتعداً بالغاز أو بالمرآة المتحركة. ولما صارت الطاولة كأنها حية، فقد شابهت كلباً نبوئياً ينتصب على قوائمه الأربع، مستعداً أن يواجه أشباهه: يريد الوثن أن يصنع القانون. وعلى العكس من هذا، يبقى الذهن، والروح أو الحياة ينشطونه مأخوذين في

التايبانغ في الصين. وإن كان لكل عصر، كما أشرنا إلى ذلك، أشباحه (ونحن لنا أشباحنا)، وتجربته الخاصة، ووسيطه الخاص، ووسطاؤه الموسوسون الخاصون، وإن كان تاريخ من الوسوسة يطرح القضايا نفسها، وليس عبثاً أن يكون ثمة تاريخ للوسوسة، فإن هذا التعقيد يجب ألا يحول دون إجراء تحقيق تاريخي بهذا الخصوص. غير أن من واجبه أن يجعله حذراً فقط. وإنه لمن المؤكَّد مثلاً، أن نصوص ستيرنر، وماركس، وإنغلز التي نحيل إليها، تتناسب – وتستجيب – في زمنها مع "موجة" قوية سنسميها بإيجاز "الوسيطية". وإننا لنستطيع أن نكشف عن الإشارات الاجتماعية، والفلسفية، والأدبية (فلنتذكر الأهمية التي يوليها سيرنر لـ"أسرار باريس الخفية" لأوجين سو، والإغواءات "الأرواحية" لفيكتور هيغو ولبعض الآخرين) ونحاول أن نطوِّق، أو حتى، إلى درجة ما، أن نشرح الفرادة التاريخية. ولكنْ يجب ألا تفوتنا إعادة كتابتها في متوالية طيفية أكثر اتساعاً.

الشيئية الكثيفة والثقيلة، وفي الثخانة الداخلية لجسده الخشبي، وبهذا لن يكون الاستقلال سوى قناع للتلقائية الآلية. وإن القناع، لا بل إن واقية الوجه هي التي تستطيع ألا تخفي، تحت الخوذة، أي نظرة إنسانية. ذلك لأن الكائن الآلي يحاكي الحي، وأن الشيء ليس ميتاً ولا حياً، وإنه ميت وحيّ في الوقت نفسه. إنه يعيش. ولما كان مخادعاً، ومتبوعاً، وآلياً في الوقت ذاته، وحاذقاً ومفاجئاً، فقد كانت آلة الحرب هذه آلة مسرحية. هذا، وإن ما جرى على المسرح واطلعنا عليه تواً، إنما هو ظهور، وشبه آلهة سقطت من السماء، أو خرجت من الأرض. ولكنَّ الرؤية تعيش أيضاً. ويلحُّ وضوحها الدقيق.

تحدٍ أو دعوة، "تشجيع"، فتنة ضد فتنة، رغبة أو حرب، حب أو حقد، استثارة للأشباح الأخرى: إن ماركس ليلمّح كثيراً، ذلك لأنه ثمة مضاعفة لهذه الوجهة الاجتماعية (**هناك دائماً أكثر من بضاعة، وأكثر من روح، وهناك أيضاً أطياف أكثر**) وإن العدد لينتمي إلى الحركة نفسها، وإلى الصيرورة غير المنتهية للشبحية (**لقد قال بودلير العدد بشكل جيد في المدينة – النملية للرأسمالية الحديثة – الشبح، الجمهور، المال، الدعارة – وقد فعل بنجامان ذلك من بعده**). والسبب لأنه إذا كانت أي قيمة من قيم الاستعمال لا تستطيع بمفردها أن تنتج هذا التصوّف أو هذا الأثر الطيفي للبضاعة، وإذا كان هذا السر عميقاً وسطحياً في الوقت نفسه، كتيماً وشفافاً، وسرياً حرياً بالسر، فلا يخفي خلفه أيَ جوهر أساسي، فذلك لأنه ولد من علاقة (**توافق، خلاف، مرجعية، واختلاف**)، بوصفها علاقة مضاعفة، ويجب أن نقول بوصفها علاقة اجتماعية مضاعفة.

إن هذا التحالف المضاعف ليربط البشر فيما بينهم من جهة. وقد سجل ماركس فوراً بأنه يشاركهم بمقدار ما يهتمون في كل زمن بالزمن، بالزمن أو بمدة العمل. وإن هذا لكائن في كل الثقافات وفي كل مراحل

التطوّر التقني – الاقتصادي. وهكذا، فإن التحالف يربط إذن "بشراً" هم تجارب للزمن أولاً، ووجودات تحدِّدها هذه العلاقة، ومن غير هذا الكائن الموجود "**خارج الوصل**" والذي يفكّك الحضور لذاته للحاضر الحي ويقيم في المكان نفسه العلاقة مع الآخر. وإن التحالف نفسه، و"الشكل الاجتماعي" نفسه للعلاقة ليربط، من جهة أخرى، الأشياء – البضائع فيما بينها. ولكنْ كيف يكون هذا من جهة أخرى؟ وكيف يمكن لما حصل بين البشر في إدراكهم للزمن من جهة، أن يشرحه، من جهة أخرى ما حدث بين الأطياف التي هي البضائع؟ وكيف يمكن لهؤلاء الذين نسميهم "بشراً"، بشراً أحياء، ووجودات زمنية منتهية، أن يكونوا مستعبَدين في علاقاتهم الاجتماعية إلى هذه الأطياف التي تمثّل بالمقابل علاقات اجتماعية بين البضائع؟.

ولأن الزمانية تبدو جوهرية هنا بالنسبة إلى صيرورة رأس المال، وإلى التحالف الذي تصبح فيه قيمة التبادل ميركانتيلية(*)، ولأن وجود البشر المكتوب في هذه الصيرورة يتحدَّد قبل كل شيء في رأس المال، بوصفه زمانياً، فلنشر بسرعة إلى إمكانية الإرث أو إلى النسب اللذين يستحقان تحليلاً أكثر منطقية. وإن المقصود لهو الصيغة التي في افتتاحية رأس المال، والتي تحدِّد قيمة التبادل وتحدِّد الطاولة بوصفها "محسوساً يتجاوز المحسوس"، وتكون بشكل محسوس متجاوزة للمحسوس. فهذه الصيغة تستدعي حرفياً (**إننا لا نستطيع أن ننظر هنا إلى هذه الحرفية بوصفها مجانية أو خارجية**) تعريف الزمن – كما تستدعي تعريف الفسحة – في الموسوعة.. (**فلسفة الطبيعة، الآلية**) عند هيغل،

* – ميركانتيلية: عندما تفسّخ الإقطاع في أوروبا نشأ نظام اقتصادي عُرف بهذا الاسم، وذلك لتعزيز ثروة الدولة، وكانت المعادن الثمينة هي الثروة الأساس بالنسبة إليها (متر).

فهذا يخضع التعريف الكانتي إلى تأويل جدلي، أي إلى التغيير. وإنه ليحلّل الزمن بادئ ذي بدء بوصفه شيئاً مجرّداً وتصوّرياً، وذلك لأنه يكون الوحدة السلبية للكائن خارج ذاته (**كما الفسحة التي هي الحقيقة**). وتكون هذه المثالية الزمنية بالطبع هي الشرط لكل مثالية، وفي النتيجة لكل أدلجة، ولكل تيمية، مع بعض الفوارق التي يجب احترامها بين هاتين الصيرورتين. ومادام هذا هكذا، فإن هيغل لكي يشرح حركة التغيير بوصفها تزميناً للزمن المجرّد والتصوري، فإنه يضيف هذه الملاحظة:

"الزمن مثل الفسحة". إنه شكل مجرّد للحساسية، أو هو فعل الحدس، وهو المحسوس غير المحسوس (٢٥٨، ترجمة م. غانديلياك. منشورات غاليمار، ١٩٧٠. ص٢٤٧. وقد كنتُ قد اقترحتُ قراءة لهذه الفقرة في كتاب "هوامش الفلسفة"، منشورات مينوي، ١٩٧٢، ص٩٤).

طاولة البضاعة، الكلب العنيد، ولنتذكّر، إن الرأس الخشبي يواجه كل البضائع الأخرى. ولذا، فقد كان السوق جبهة، جبهة بين الجبهات، وكان مجابهة. ولقد يعني هذا أن البضائع تواجه البضائع الأخرى، وأن هذه الأطياف العنيدة تتاجر فيما بينها. وأنها تفعل ذلك ليس بمفردها رأساً برأس فقط. فهذا ما يجعلها ترقص. وهذا هو الظاهر. ولكنّ إذا كانت "**السمة الصوفية**" للبضاعة، وإذا كانت "السمة اللغزية" لإنتاج العمل بوصفه بضاعة تلد من "الشكل الاجتماعي" للعمل، فيجب أيضاً تحليل ما لهذه الصيرورة من لغز خفي أو سر. فهذا هو سر الشكل البضائعي. ذلك لأن السر يقوم على "**الالتباس**". وهذه الكلمة لماركس. وهي تقودنا إلى بعض الحبكات المسرحية: حيلة آلية أو خطأ يخص الشخص، تكرار لمداخلة دنيئة قام بها ملقّن، كلام مُلقّن، تبديل للممثّلين أو للأشخاص. وإن الالتباس المسرحي هنا يقوم على لعب للمرآة غير طبيعي. فثمة مرآة، وإن شكل البضاعة هو أيضاً هذه المرآة. ولكنها فجأة لم تعد تؤدي

دورها، كما لو أنها لم تعد ترجع الصورة المنتظَرة. فهؤلاء الذين يبحثون عن أنفسهم قد ضلّوا السبيل فيها فلا يوجدون. فالبشر لم يعودوا يعرفون فيها السمة "الاجتماعية" لـ"عملهم الخاص". ولقد يعني هذا لو أنهم يتحوّلون بدورهم أشباحاً. وإن الأمر الخاص بالأطياف، كما هو الحال بالنسبة إلى مصّاصي الدماء "Vampires"[1]، هو أنها محرومة من الصورة المرآوية، الحقيقية، الصورة المرآوية الجيدة (ولكنْ من الذي ليس محروماً منها؟). فبأي شيء نعرف الشبح؟ إننا نعرفه بما لا يعرف به نفسه في المرآة. وإن هذا ليجري في تجارة البضائع فيما بينها. فهذه الأشباح التي هي البضائع تحوّل المنتجين الإنسانيين إلى أشباح. وإن كل هذه الصيرورة المسرحية (**المرئية، والتأملية، ولكنْ أيضاً البصرية**) لتستخدم أثر المرآة الملغوزة: فإذا كانت هذه لا تُرجع الانعكاس الجيد، وإذا كانت تحوّل إلى شبح، فهذا لأنها تطبّع أولاً. وبهذا يكون لغز الشكل – البضاعة الناتج عن الشكل الاجتماعي، هو الطريقة العجيبة التي تبعث بها هذه المرآة الصورة، وذلك عندما نعتقد أنها تعكس للبشر صورة "السمات الاجتماعية لعملهم الخاص": إنها تعكس مثل هذه "الصورة" وهي تُطبّعها. وفجأة، نرى حقيقتها، إنها تُظهر وهي تخفي، وتعكس هذه السمات بوصفها سمات "موضوعية" مسجلة مباشرة في منتوج العمل بوصفها "الخواص الاجتماعية الطبيعية لهذه الأشياء". وتصبح منذئذ الصورة المرسَلة (**المشوَّهة، الموضوعية، المطبّعة**) صورة للعلاقة الاجتماعية بين البضائع، بين هذه "المواد" الموحَى إليها،

---

1 – يشير صامويل فيبر خلال قراءة رائعة لـ"جلد الحزن" إلى سمة مصّاص الدماء هذه الخاصة برأس المال، وإلى هذا الوحش الحي، والداخل تحديداً في علاقة مع المنطق الطيفي للوثن. CF. Unwrapping Baizar. A Reading of "La peau de chagrin". University of Toronto press, 1979. P86. واقرأ خاصة الهوامش ١، ٢، ٣ المخصصة لماركس وبلزاك.

المستقلة، والآلية التلقائية، والتي هي الطاولات الدائرة. ويصبح المرآوي هو التطييف بدءاً من عتبة هذا التطبيع الموضوعي: "وهكذا، فإنها ترسل إليهم صورة العلاقة الاجتماعية للمنتجين في العمل الكلي، بوصفها علاقة اجتماعية موجودة خارجاً عنهم، وقائمة بين المواد. وإن هذا اللبس هو الذي يجعل منتجات العمل تصبح بضاعة، وأشياء محسوسة متجاوزة للمحسوس، كما يجعل منها أشياء اجتماعية"[1].

بالنسبة إلى الشيء، كما هو الحال بالنسبة إلى الشغيل في علاقته بالزمن، فإن المنحى الاجتماعي، والصيرورة الاجتماعية تمر عبر هذا التطييف. وإن الاستثباحي* الذي يحاول ماركس أن يصفه هنا، أي ذلك الذي سيفتح قضية عبادة الأشياء المسحورة والأديان، إنما يكون هو عنصر هذه الصيرورة الاجتماعية والشبحية: في الوقت نفسه، وفي آن معاً. وإذ يتابع ماركس قياسه البصري، يسلّم، بالتأكيد وبالطريقة نفسها، بأن الانطباع الضوئي الذي يتركه الشيء على العصب البصري يهب نفسه أيضاً مثل شكل موضوعي أمام العين، وخارجاً عنه، ولا يكون ذلك بوصفه استثارة للعصب البصري. ويقول أيضاً، ولكنّ هنا، في الإدراك البصري، ثمة ضوء بالفعل. وهو يذهب من شيء ما، المادة الخارجية، إلى شيء آخر، العين: "علاقة مادية بين أشياء مادية". ولكنّ الشكل — البضاعة وعلاقة قيمة المنتجات للعمل الذي تتمثّل فيه، لا علاقة له مع "طبيعته المادية" ولا مع "العلاقات الشيئية" (المادية) التي تنبثق منه. "وإن العلاقة الاجتماعية فقط التي حدّدها البشر أنفسهم هي التي تأخذ بالنسبة إليهم الشكل الاستثباحي لعلاقة بين الأشياء". هذا هو الاستيهام لتجارة بين الأشياء البضائع، في السوق أو في الساحة العامة. وعندما يبدو أن بضاعة ما قد دخلت في علاقة، وتحدثت،

---

1 - رأس المال، مرجع سابق، ص٨٢ — ٨٣.

* - استثباح: فن إظهار الأشباح في قاعة مظلِمة بمساعدة خدع بصرية (متر).

وتكلمت، وفاوضت مع بضاعة أخرى، فقد رأينا بأنها تتناسب في وقت واحد مع تطبيع لتحالف إنساني، وعمل موضوعي في الأشياء، ومع تغيير، تغيير وتحوّل لمادة الشيء الذي أصبح بضاعة، وللطاولة الخشبية عندما تدخل إلى المسرح بوصفها قيمة تبادلية وليس بوصفها قيمة استعمالية. ذلك لأن البضائع، كما سيتكلم ماركس، لا تمشي وحدها. وإنها لا تذهب بنفسها إلى السوق لكي تلتقي بضائع أخرى. وتصدر هذه التجارة بين الأشياء عن الاستثباح. وبذا، يستجيب الاستقلال المعطى للبضائع لإسقاط إنساني الشكل. وإن هذا لَيُلهم البضائع، وينفخ الروح فيها، الروح الإنسانية، روح الكلمة وروح الإرادة.

آ – روح الكلمة أولاً، ولكنْ ماذا ستقول هذه الكلمة؟. وماذا سيقول هذا الشخص، وهذا الممثِّل، وهذه الشخصية؟. "وإذا كانت البضائع تستطيع أن تتكلم، فإنها ستقول: تستطيع قيمتنا الاستعمالية أن تشغل اهتمام البشر. ولكننا بوصفنا أشياء، فإنها لن تنظر إلينا. وإن ما يعود إلينا من نظرنا إلى الشيء، إنما هو قيمتنا. فالتجارة التي نتعهدها بما هي أشياء بضائع لتظهر هذا بما فيه الكفاية. وإننا لن نحيل بعضها إلى بعض إلا بوصفها قيماً للتبادل"[1]. ولذا فإننا نرى أن هذه البضاعة البلاغية إنما هي براعة سحيقة. وسيذهب ماركس في أقرب وقت إلى الادعاء بأن الاقتصاد يفكّر أو يعيد إنتاج هذه الكلمة الخيالية بسذاجة أو الطيفية للبضاعة، وأنه سيترك نفسه يمقمق بوساطتها: إنه "يتكلم" من عمق أعماق روح البضائع" ولكنَّ ماركس إذ يقول: "لو أن البضائع تستطيع أن تتكلم"، فإنه يقصد أنها لا تستطيع أن تتكلم. غير أنه يجعلها تتكلم (**مثل الاقتصادي الذي يتهمه**) ولكنه يفعل ذلك لكي يجعلها تقول، على النقيض من ذلك، إنها لا تتكلم أو لا تقيم تجارة بينها إلا لأنها تتكلم. وأما ما يخصها على كل حال، فنستطيع على الأقل أن

---

1 – المرجع السابق، ص٩٤ – ٩٥.

نعيرها الكلام. وسواء تكلمت، أم استعارت الكلام، أم كانت قيمة تبادلية، فإن هذا يعني هنا الشيء نفسه. ذلك لأن الذي لا يتكلم إنما هي القيم الاستعمالية. فهي بهذا الخصوص لا تنظر ولا تهم البضائع – وهذا ما يبدو أنها تقوله. وفي هذه الحركة من حركات تخييل الكلام، ولكنَّ الكلام الذي نفسه لكي يقول: "أنا، البضاعة، أنا أتكلم"، فإن ماركس يريد أن يعطي درساً للاقتصاديين الذين يعتقدون (**ولكنْ ألم يفعل ذلك أيضاً؟**) بأنه يكفي أن تقول البضاعة: "أنا، أنا أتكلم" لكي يُرى هذا صحيحاً، ولكي تكون لها روح، روح عميقة، خاصة بها. وإننا لنلامس هنا مكاناً حيث اختلاف الصورة بين تكلّم وقال: "إني أتكلم" لم يعد يعمل. فهل ثمة ضوضاء كثيرة من أجل لا شيء؟: إن ماركس لينتقل مباشرة بعد مسرحية شكسبير، مُحدثاً استعمالاً معوجّاً بين الخطط (**المصادفة أو القدر**) وبين الطبيعة (**القانون، الضرورة، التاريخ، الثقافة**): "أن تكون جيداً إزاء الناس، فهذه هي هبة الحظ، ولكنْ أن تكتب وتقرأ فذلك يحصل بالطبيعة".[1].

ب – روح الإرادة بعد ذلك. وبما أن البضائع لا تمشي لكي تذهب بإرادتها وعفويتها إلى السوق، فإن "حراسها" و"ملاّكها" يتظاهرون بأنهم يسكنون هذه الأشياء. والفرق بين الفعلين habiter (**سكن**) وhanter (**خالط، عاشر، تردَّد على، لاحق، لازم، وسوس**) يدق هنا على الإدراك أكثر من أي وقت مضى. فالشخص يأخذ كيانه الشخصي، إذ يترك نفسه يعاشرها الأثر نفسه للوسوسة الموضوعية التي تَنتج حين تسكن الشيء، إذا أمكننا أن نقول ذلك. فالشخص (**الحارس أو مالك الشيء**) تخالطه، في المقابل، وبشكل تكويني، الوسوسةُ التي تُنتج في الشيء، إذ تُسكن فيه كلامها وإرادتها مثل السكان. ويُفتتح خطاب رأس المال عن "سيرورة التبادل" كما يُفتتح خطاب عن الوسوسة – وعن القوانين وانعكاسها:

1 – المرجع السابق، ص٩٥.

"لا تستطيع البضائع أن تذهب بذاتها إلى السوق، كما لا تستطيع أن تتبادل بذاتها فيما بينها [....] ولذا يجب على حراس البضائع أن يتصرفوا إزاء بعضهم بوصفهم أشخاصاً تسكن إرادتهم في هذه الأشياء: حيث إن كل واحد إذ يتنازل عن بضاعته الخاصة، فإنه لن يمتلك بضاعة الآخر إلا بالاتفاق مع إرادته. ولقد يعين هذا إذن، أن ذلك يتم بمساعدة فعل إرادي مشترك بين الاثنين"[1].

ولقد استخلص ماركس نظرية كاملة للشكل القانوني للميثاق، ولليمين، وللعقد، و"للأقنعة الاقتصادية" التي يتغطّى بها الأشخاص، والتي لا تصوِّر إلا "تشخيص العلاقات الاقتصادية".

وإن هذا الوصف للسيرورة الاستيهامية الشعرية أو الاستثباحية سيشكّل المقدمة المنطقية للخطاب حول عبادة الأشياء المسحورة، وذلك ضمن القياس مع "العلم الديني"[2].

ولكنْ قَبل أن نعود إليه، فلنقم ببعض الخطوات إلى الوراء ولنُصِغ بعض الأسئلة. وثمة سؤالان على الأقل.

---

1 – المرجع السابق، ص٩٦. وبما أن ماركس كان هو نفسه، خلافاً لشكسبير، مفكِّراً من مفكّري الميثاق واليمين، فسنحيل إلى ما يقوله بسخرية عن اليمين في الإيديولوجيا الألمانية. ص١٨٦.

2 – مهما كانت الطريقة التي تُؤوِّل فيها هذا المسار، فإنها تصعد على الأقل إلى ما يقوله المخطوط الثالث لعام ١٨٤٤ عن الموت والمعاني، وذلك بشكل تصبح فهي المعاني "مُنظرات" في ممارستها نفسها، فتنزيل الإحساس بهذا، والمحسوس، وتجمع بهذا مقدِّماً كل التعارضات بين "المنحى الذاتي والمنحى الموضوعي، بين الروحانية والمادية، بين الإيجابية والسلبية". ولقد فكّر ماركس حينئذ، ويبدو لي أنه لم ينقطع قط عن التفكير بأن هذه التعارضات التي يتعذّر حلها على فلسفة لا تأخذ على عاتقها سوى مهمة نظرية، إنما هي أو يجب أن تكون منبثقة عن حاسة المجتمع وعن الممارسة الاجتماعية. انظر "مخطوط" ١٨٤٤، ترجمة E.Bottigelli، منشورات Sociales. ص٩٠ وما بعدها.

أولاً: إذا كان ما يحلِّله رأس المال هنا ليس هو فقط شبحية الشكل – البضاعة، ولكنْ شبحية الرابطة الاجتماعية، وطيفيتها في المقابل، وذلك عن طريق التفكير المشوَّش، فماذا نفكر (استذكارياً أيضاً) بالسخرية الدامية التي عامل بها ماركس ستيرنر عندما تجرَّأ هذا فتكلم عن الصيرورة شبحاً بالنسبة إلى الإنسان ذاته وبالنسبة إليه نفسه؟. بالنسبة إلى الإنسان الذي يخاف من شبحه الخاص خوفاً مكوّناً من المتصوّر الذي صاغه عن نفسه، وإذن عن كل تاريخه بوصفه إنساناً؟. هل ثمة واحد يخيف نفسه فيصنع فيه ذاته، مُحدثاً الخوف نفسه الذي يستلهمه؟. وهل تاريخه يشبه تاريخ حدَاده وعمله، الحداد على نفسه، الحداد الذي يحمله مباشرة عن الخاص الإنساني؟. وعندما يصف ماركس شبحية طاولة الخشب، وذلك الشبح الذي ينسل أشباحاً ويلدها من رأسه في رأسه، خارجاً عنه وفيه، وانطلاقاً منه بالذات، فبأي تفكير يعيد إنتاج لغة ستيرنر حرفياً، ستيرنر الذي يستشهد به هو نفسه في الأيديولوجيا الألمانية، ويعيد ما استشهد به ضد مؤلِّفه على نحو ما، أي ضد مُتهم يرى نفسه متهماً بتهمة كان هو نفسه قد أنشأها (**فبعد أن وجد في مواجهته عَالَماً ليس هو عَالَم هلوساته، عَالَماً من الأشباح، فإن مراهق الصفحة ٢٠، لما كان فريسة للهذيان فقد رأى الكائنات الأخرى التي وُلدت من رأسه الخاص" تتجاوز رأسه وهي باقية في رأسه**)؟[1].

يمكن لهذا السؤال أن يتطوَّر إلى ما لا نهاية. فلنُوقف سباقه أو فَلنتَّبع سباق بدل آخر.

ثانياً: أن نقول الشيء نفسه، مثلاً دخلت الطاولة الخشبية إلى المسرح بوصفها بضاعة، بعد إن لم تكن سوى شيء عادي في قيمتها

---

1 – الأيديولوجيا الألمانية. ص١٨٤ .

الاستعمالية، فإن هذا يعني إعطاء أصل للخطة الشبحية. ويبدو أن ماركس كان يقصد بأن القيمة الاستعمالية سليمة. فقد ظلت كما هي، قيمة استعمالية، متطابِقة مع ذاتها. وأن الاستثباح، مثله مثل رأس المال، سيبدأ مع القيمة الاستعمالية ومع الشكل – البضاعة. وحينئذ فقط يدخل الشبح إلى المسرح. وإنه، كما يرى ماركس، لم يكن هنا من قبل. لم يكن هنا لكي يخالط القيمة الاستعمالية. ولكنْ من أين يأتي اليقين الخاص بالمرحلة السابقة، مرحلة هذه القيمة الاستعمالية المزعومة، هذه القيمة المجرَّدة من كل ما يصنع القيمة التبادلية والشكل – البضاعة؟. وما الذي يجعلنا نطمئِن إلى هذا التمييز؟. فليس المقصود هنا أن ننكر وجود القيمة الاستعمالية أو ضرورة الإحالة إليها. ولكنَّ المقصود هو الشك بنقائها الدقيق. فإذا لم يكن هذا متوافراً، فيجب القول حينئذ: إن الاستثباح قد بدأ قبل القيمة التبادلية المزعومة، في عتبة قيمة القيمة عموماً، أو إن الشكل – البضاعة قد بدأ قبل الشكل – البضاعة، أي إنه نفسه قد بدأ قبل نفسه بالذات. فالقيمة الاستعمالية المزعومة للشيء المحسوس العادي المزعوم، إنما هي خشب الطاولة الخشبية، التي يفترض ماركس أنها لم تبدأ "العمل" بعد. وقد كان يجب على شكلها نفسه، شكلها الذي يخبِر بها، ويعدها على الأقل للتكرار، وللاستبدال، وللإبدال، وللقيمة أن يمهد لمثالية تسمح بمطابقته من خلال تكرارات ممكنة بوصفه الشيء ذاته. وإذا كان لا استعمال مجرّداً، فإنه ليس هناك أيضاً أي قيمة استعمالية سوى إمكانية التبادل والاتجار (**مهما كان الاسم الذي نناديها به، والمعنى نفسه، والقيمة، والثقافة، والفكر، والدلالة، والعَالَم، والعلاقة مع الآخر، وأيضاً الشكل البسيط وأثر الآخر**). وإن هذه الإمكانية لن تُسجّل مقدَّماً خارج الاستعمال وخارج الإنسانية. وهذا معنى فائض لا يختزل إلى غير المفيد. وإن الرسملة لهي كذلك. وهذا يعني أنها موجَّهة

إلى بقائهم (وإننا لنقول هذا على كل حال، لو أننا التزمنا بالكلام في سياق آخر عن القيمة التبادلية: إنها أيضاً مسجَّلة وفائضة بوساطة وعد بالعطاء بعيداً عن التبادل. وقد يوقف التعادل التجاري العمل بطريقة من الطرق، أو قد يجعل العمل، الذي تبدو أنها تتدرَّب عليه، آلياً. غير أن النعمة الموعودة، إنما تكون بعيداً عن القيمة نفسها، وعن الاستعمال والتبادل. وإلا يكن ذلك، فهي معطاة. ولكنها لن ترسل إطلاقاً إلى العمل).

ومنذئذ، تصبح القيمة، من غير أن تختفي، نوعاً من الحد، كما تصبح رابطة للمتصوّر – الحد، ولبداية مجرّدة لا تستطيع أي مادة، ويجب ألا تستطيع، التطابق معها. وإنه لمن الواجب إذن تعقيدها في إطار نظرية عامة لرأس المال. وإننا لنقف هنا على نتيجة واحدة من بين عدد كبير من النتائج الأخرى الممكنة: إن رأس المال، إذا كان يحتفظ هو نفسه ببعض قيم الاستعمال، **(أي إنه يسمح بتوجيه تحليل خاص بسيرورة "الاستشباح" انطلاقاً من الأصل التخييلي نفسه أو المثالي، أي الذي طهرته الشبحية مسبقاً)**، فإن هذا المتصوّر – الحد للقيمة الاستعمالية إنما يكون ملوَّثاً بشكل مسبق، أي مشغولاً مسبقاً، إذ يسكنه آخرُه ويخالطه، لا بل الذي سيلد في الرأس الخشبي للطاولة، أي الشكل – البضاعة وعمله الشبحي. وليس الشكل – البضاعة هو القيمة الاستعمالية بكل تأكيد. ولذا يجب أن نُثبتَ ذلك لماركس، كما يجب أن نأخذ السلطة التحليلية التي يمنحها لنا هذا التمييز في الحسبان. ولكنه إذا لم يكن كذلك حالياً، وحتى إذا لم يكن فيها حاضراً حضوراً فعلياً، فإنه مع ذلك يؤثّر مقدَّماً في القيمة الاستعمالية للطاولة الخشبية. فهو يؤثر فيها ويلبسها الحداد مقدَّماً، تماماً مثل الشبح الذي سيصبحه، ولكنّ هاهنا تبدأ المخالطة بالضبط، كما يبدأ زمنها، والمفارقة الزمانية لحضورها، ولكائنها القائم "خارج الوصل" فالفعل "خالط" لا يعني

الكينونة حاضراً، ولذا يجب إدخال المخالطة في بناء المتصوّر نفسه. وهذا ما نسميه هنا المخالطة. وإن الأنطولوجيا لن تعترض إلا من خلال حركة تعزيمية. ذلك لأن الأنطولوجيا إنما هي تعزيم.

تُسجل "السمة الصوفية" للبضاعة قبل أن تُسجل، وإنها لتُرسم قبل أن تُكتب بكل الحروف على الجبين أو على شاشة البضاعة. فكل شيء يبدأ قبل أن يبدأ. وماركس يريد أن يعلم كما يريد أن يُعلم أين وفي أي وقت محدَّد، وفي أي لحظة يدخل الشبح إلى المسرح. وإن هذه لطريقة من طرق التعزيم، وصورة من صور الاحتفاظ به مبجَّلاً: قبل هذا الحد لم يكن هنا، فقد كان من غير سلطة. ولكننا، على العكس، نشير إلى أن الشبح، قبل مباغتة هذه اللحظة مسرحياً، وقبل "ما أن تدخل القيمة الاستعمالية إلى المسرح بوصفها بضاعة، فإنها تتحوَّل إلى شيء محسوس متجاوز للمحسوس"، كان قد صنع ظهوره، من غير أن يظهر شخصياً، بالطبع وبالتحديد، ولكنه صنع ذلك حين حَفَر التكرار من قَبلُ في القيمة الاستعمالية، وفي عناد خشب الطاولة العنيد، (**إذن الإبدال، وقابلية المبادلة، والتكرارية، وضياع الفرادة بوصفها تجربة للفرادة نفسها، ولإمكان رأس المال**) الذي من غيره لن يتحدَّد استعمال أبداً. وليست هذه المخالطة (**الوسوسة**) فرضية تجريبية. غير أننا من غيرها لن نستطيع شيئاً حتى صياغة متصوّر القيمة الاستعمالية، ولن نستطيع حتى صياغة القيمة عموماً، ولا أن نبلغ مهما كانت المادة، ولا أن نحدِّد أي طاولة، ولا حتى طاولة من خشب، سواء كانت مفيدة أم قابلة للبيع، ولا أي طاولة للأصناف. ولا أي طاولة للوصايا. وإننا لن نستطيع أيضاً، وذلك كما فعل ماركس، أن نعقّد بما فيه الكفاية، ولا أن نقسِّم متصور القيمة الاستعمالية أو أن نجزئه، ولنذكِّر مثلاً بهذه البدهية: تكون القيمة الاستعمالية الأولى قيمة تبادلية[1]، بالنسبة إلى

---

1 – رأس المال، المرجع السابق، ص٩٧.

مالكها الأول المفترض، وبالنسبة إلى الإنسان الذي يحملها إلى السوق، بوصفها قيمة استعمالية موجَّهة إلى الآخرين. "وهكذا، يجب على البضائع أن تحقِّق نفسها بوصفها قيماً قبل أن تستطيع أن تحقق نفسها بوصفها قيماً استعمالية" (**المرجع السابق**). وعلى العكس، فإن هذا هو الذي يجعل التسلسل التعاقبي دائرياً ويحوِّل التمييز إلى علاقة تضمينية مشتركة: "ويجب عليها (**البضائع**) من جهة أخرى، أن تكون مثبّتة بوصفها قيماً استعمالية قبل أن تستطيع أن تحقق نفسها بوصفها قيماً (**المرجع السابق، ص٩٨**). وحتى إذا كان تحوّل هذه البضاعة إلى قيمة استعمالية، وتحوّل أخرى إلى مال، يسجل نقطة توقف مستقلة، وركود الدم في الدورة، فإن الدورة تبقى سيرورة غير متناهية. وإذا كانت الدورة الكلية M-A-M "سلسلة من غير بداية ولا نهاية"، كما يذكر بذلك بإلحاح "نقد الاقتصاد السياسي"[1]. فذلك لأن التحوّل يكون ممكناً بالنسبة إلى كل الاتجاهات بين قيمة الاستعمال، والبضاعة، والمال. وإن هذا ليكون من غير أن نحسب بأن قيمة الاستعمال للبضاعة — المال "تتضاعف" هي نفسها: يمكننا أن نضع بدل الأسنان الطبيعية أسناناً صناعية من الذهب، ولكنَّ هذه قيمة استعمالية أخرى غير تلك التي يسميها ماركس "القيمة الاستعمالية الشكلية"، والتي تتعلّق بالوظيفة الاجتماعية الخاصة بالمال[2].

إن كل قيمة استعمالية بما أنها موسومة بهذه الإمكانية لخدمة قيمة استعمالية أخرى، أو للخدمة مرة أخرى، فإن هذه الغيرية، أو هذه التكرارية، لتسقطها مسبقاً في سوق التعادلات (**والتي هي دائماً تعادلات بين لا متعادلين، وتفترض بالطبع تحالفاً مضاعفاً تكلمنا عنه فيما سبق**). وتكون القيمة الاستعمالية، في تكراريتها الأصلية،

1 – نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩)، المرجع السابق ص٣٤٩.

2 – رأس المال، ص١٠٢.

موعودة مقدَّماً، للمقايضة، وبعيداً عن المقايضة. فهي مسقطة على سوق التبادلات مقدَّماً. وليس هذا شراً فقط، وإن كان هذا مغامرة تضيع فيها روح المرء في البضاعة. فلقد ولدت البضاعة "صلفة"، ذلك لأنها تمحو الفوارق، ولكنها إذا كانت موطأة خلقياً، وإذا كانت "منذ الولادة مسوية صلفة عظمى"، فإن هذا الصلَف الأصلي ليُعد مسبقاً في القيمة الاستعمالية. وفي الرأس الخشبي لهذا الكلب المنتصب، مثل الطاولة. على قوائمه الأربع. ويمكننا أن نقول عن الطاولة ما قاله ماركس عن البضاعة. فكما أنها البضاعة التي ستصبحها، وإنها كذلك مقدَّماً، فإن الصلف ليتعهر من قبل، وإنه "ليكون دائماً على أهبة أن يبادل ليس روحه فقط، ولكنَّ جسده أيضاً مع أي واحد آخر، وإن هذا الأخير سيكون لابساً زياً غريباً أكثر بضاعة من لباس ماريتون".

وإن ماركس إذ يفكر بهذه الدعارة الأصلية، ولكنَّ يجب أن نقول إنه إذا كانت البضاعة تفسد (**الفن، والفلسفة، والدين، والأخلاق، والقانون، وذلك عندما تصبح قيمهم قيماً تجارية**)، فذلك لأن الصيرورة – البضاعة قد أكدت من قبل القيمة التي وضعتها موضع الخطر. ونضرب على هذا مثلاً: إذا كان عمل من الأعمال الفنية يستطيع أن يصبح أيضاً بضاعة، وإذا بدت هذه السيرورة قدرية، فذلك أيضاً لأن البضاعة كانت قد بدأت في إنجاز مبدأ الفن بصورة أو بأخرى.

ولم يكن الأمر قضية نقدية، إنه بالأحرى تفكيك للحدود النقدية، للحدود المطمئنة التي تضمن الممارسة الضرورية والشرعية للتساؤل النقدي. وليس مثل هذا التفكيك نقداً للنقد، وذلك التضاعف النموذجي للأيديولوجيا الألمانية الما بعد – كانتية. وإذن هذا ليكون وخاصة لأنها لا تؤدي بالضرورة إلى الاستتباح العام، الذي يصبح فيه كل شيء لا على التعيين بضاعة، وذلك في إطار تعادل الأسعار. وخاصة

أن متصوّر الشكل – البضاعة أو قيمة التبادل، كما اقترحناها هنا وهناك، لا ترى نفسها متأثِّرة بالعدوى الفائضة نفسها. وإذا لم يكن للرسملة حد دقيق، فذلك لأنها تُحدث فيضانها. ولكنْ منذ اللحظة التي لا تدع فيها حدود الاستثباح نفسها للمراقبة، أو لا تدع فيها نفسها ليخصِّصها التعارض القائم بين الحضور والغياب، بين الفاعلية وعدمها، بين المحسوس والمتجاوز للمحسوس، فثمة مقاربة أخرى للفوارق يجب أن تبني (**تصورياً وواقعياً**) الحفل الذي أعيد فتحه هكذا. وإن هذا المنطق الآخر، بعيداً عن محو الفوارق والتحديدات التحليلية، ليستدعي متصورات أخرى. وإننا لنستطيع أن نأمل بإعادة تسجيل أكثر رهافة ودقة. وإنه وحده ليستطيع على كل حال أن يدعو إلى إعادة هذا البناء الذي لا يتوقف، كما يستطيع أن يدعو أيضاً إلى تقدم النقد. وسيؤثِّر هذا التحديد في الخطاب عن الدين، والأيديولوجيا، وعبادة الأشياء المسحورة. ولكنْ يجب على المرء أن يعلم أن الشبح هنا، وإن كان قائماً في افتتاحية الوعد أو الانتظار، قبل ظهوره الأول: فهذا الظهور قد تم الإعلان عنه، ولقد كان ثانياً منذ المرة الأولى. فمرتان في وقت واحد، إن هذا لتكرار أصلي، واحتمال لا يختزل لهذه الفسحة وهذا الزمن. ولهذا يجب التفكير بلفظ "المرة" بشكل آخر، أو يجب أن "يفكر بتاريخ حصول الحدث. وأيضاً، من جديد: لي "أهذا هو الشيء الذي ظهر مرة أخرى هذه الليلة؟".

هل هناك إذن تعزيم في افتتاحية رأس المال؟ وبدءاً من رفع الستار على رفع الستار؟ ومنذ الفصل الأول لكتابه الأول؟ إن هذا التعزيم للمقدِّمة المنطقية، وإن بدا موجوداً بالقوة، واحتمالياً، هل طوّر قوة كافية لكي يوقِّع منطق هذا الكتاب الكبير ويختتمه؟. وهل كان بإمكان الاحتفال التعزيمي أن يؤكد مجرى خطاب نقدي هائل؟. وهل كان بإمكانه أن يصطحبه، ويتبعه أو أن يسبقه في السر كما لو كان ظله، مثل

بقاء ضروري، وإذا استطعنا القول فمثل بقاء حيوي. ومكتَسب مقدَّماً؟. وهل كان بقاء موروثاً منذ الأصل. ولكنْ صار فيما بعد موروثاً في كل لحظة؟. ثم أفلا يشكل هذا البقاء التعزيمي جزءاً لا يمحى من الوعد الثوري؟. ومن الأمر أو من القسم الذي يحرك رأس المال؟.

يجب ألا ننسى أن كل ما قرأناه فيه، إنما كان وجهة نظر ماركس في الهذيان المتناهي، كما كان خطابه عن جنون متجه إلى نهايته، كما يرى، وعن تجسيد عام لعمل إنساني مجرّد، لا نزال نترجمه، ولكنْ بالنسبة إلى زمن محدَّد، في لغة الجنون، وفي هذيان التعبير[1]. فماركس يعلن، أنه يجب، وسنستطيع، ويجب أن نستطيع وضع نهاية لهذا الذي يظهر "**تحت هذا الشكل الهاذي**". وسنرى نهاية هذا الهذيان وهذه الأشباح. وإن هذا لَهوَ ما يفكّر ماركس به عياناً. ويجب أن يكون ذلك كذلك، لأن هذه الأشباح ترتبط بتصنيفات الاقتصاد البرجوازي.

فهل المقصود هو هذا الهذيان؟ وهذه الأشباح؟ أم إن المقصود هو الطيفية عموماً؟ وإن هذا لَهو كل سؤالنا تقريباً، وكل حذرنا. فنحن لا نعرف إذا كان ماركس يفكر بالانتهاء من الأشباح عموماً، ولا نعرف إذا ما كان يريده فعلاً، وذلك عندما يعلن من غير لَبْس بأن هذا الشبح الذي جعل كتاب رأس المال منه موضوعه، إنما هو أثر فقط من آثار الاقتصاد التجاري، وأنه بوصفه هكذا، يجب عليه، وسيجب عليه أن يختفي مع أشكال إنتاجية أخرى: "**إن هذا الجنس من الأشكال تحديداً [الهاذية، كما قال ماركس] هي التي تكوّن تصنيفات الاقتصاد البرجوازي. وإنها لأشكال من الفكر لها صحتها الاجتماعية، وإذن لها موضوعية بالنسبة إلى علاقات الإنتاج لهذه الطريقة من الإنتاج الاجتماعي التاريخي المحدَّد، والذي هو الإنتاج التجاري. وإذا هربنا**

---

1 – المرجع السابق، ص٨٧.

إذن نحو أشكال أخرى من الإنتاج، فسنرى فوراً اختفاء كل تصوّف العالَم من البضاعة، وكل السحر الذي يغطي بضباب شبحي إنتاج العمل الذي أُنجز على أساس إنتاج البضاعة".

إن الترجمة الحديثة التي استشهدنا بها للتعبير "ضباب شبحي"، لتسجل جيداً المرجع الحرفي إلى الشبح، هنا حيث تمحوه كل الترجمات السابقة بانتظام[1].

ويجب أن نلاحظ أيضاً المباشرة الفورية، التي يريد فيها ماركس أن يعتقد على الأقل، أو يريد أن يجعلنا نعتقد أن التصوّف، والسحر، والشبح سيختفون: إنهم سيتبخرون، وفي الحقيقة، إنهم سيبددون كما يرى، بسهولة سحرية، تماماً كما لو أنهم جاؤوا في اللحظة نفسها التي نرى فيها نهاية الإنتاج التجاري. ولنفترض أيضاً مع ماركس بأن هذا الإنتاج لم تكن له قط نهاية ممكنة. فماركس يقول بتحديد: "ما إن"، "عندما"، وإنه، كما هي الحال دائماً، ليتكلم عن الاختفاء المقبل للشبح، وعن الوثن، وعن الدين بوصفهم ظهورات غيمية. فكل شيء مغطّى بالضباب، وكل شيء مغلّف بالغيوم. بدءاً بالحقيقة. غيم في الليل البارد، منظر أو مشهد من مَشاهد هاملت حال ظهور الشبح: (**"إنه منتصف الليلة الفائتة، حيث البرد القارس والظلام لولا النور الباهت للنجوم"**).

حتى ولو افتتح كتاب رأس المال هكذا بمشهد عظيم من مشاهد التعزيم، وبمزاد من الرقية. فإن هذه المرحلة النقدية لن تنهدم إطلاقاً.

---

1 – لقد تتبعنا هذه الملاحظة في الترجمة العربية لكتاب رأس المال (الجزء الأول – منشورات دار التقدّم، موسكو، ١٩٨٥ – ص١١٣)، فوجدنا أنها لم تحذف هذا التعبير. ولكنها نقلته بطريقة أخرى، مقاربة للنص الذي اعتمد عليه دريدا. إننا نجد في الترجمة العربية "الأشباح التي تضبب". وربما تكون هذه ترجمة غير جيدة، ولكنها لا تمحو هذا التعبير. (متر).

وإنها لن تزول خطوة. وإنها لن تلغي على الأقل كل شيء من تطوّرها، ومن تدشينها . والسبب لأننا نراهن هنا أن الفكر لن يأتي مطلقاً على نهاية الغريزة الجنسية التعزيمية. ذلك لأنه سينقاد إليها بالأحرى. فأن يقسم المرء أو أن يُعزّم، أفلا يكون هذا حظه وقدره، بمقدار ما يكون هذا حدّه؟. وعطاء نهايته؟ ألم يكن لنهايته اختيار آخر سوى أن يختار بين عدد من التعزيمات؟. إن السؤال نفسه، السؤال الأكثر أنطولوجية والأكثر نقداً والأكثر مخاطرة من كل الأسئلة، ذلك هو الذي نعلم أنه مازال يحمي نفسه. فصياغته نفسها تقيم الحواجز أو تحفر الخنادق. وإنها لتحيط نفسها بالماحكات، وتضاعف كوى الرمي. وإنها نادراً ما تتقدّم بجسد ضائع. فصياغتها تستخدم بشكل سحري، وشعائري، واستحواذي صيغاً تمثّل في بعض المرات إجراءات تعزيمية. وإنها لتَسم أرضها إذ تمتلك فيها حيلاً وحراساً بمعزل عن الترس الذي يحوّل الآثار الشريرة. ولذا، فإن الإشكالية نفسها لتسهر على الإنكار والتعزيم (**تمثّل الإشكالية ترساً ولأمة، وإننا لنلح على هذا، كما تمثّل سوراً بمقدار ما هي مهمة للتحقيق الذي سيأتي**). وإن الإشكالية النقدية لتتابع قتالها ضد الأشباح، وإنها لتخاف كما لو أنها تخاف من نفسها.

إن هذه الأسئلة مطروحة، أو هي معلّقة بالأحرى. إننا ربما نستطيع أن نعود إلى ما يبدو أن كتاب رأس المال يريد قوله عن الوثن، وذلك في الفقرة نفسها، وتبعاً للمنطق ذاته. وإن المقصود أيضاً، يجب ألا ننسى هذا، أن نبرهن أن لغز الوثن "**المال**" يترجم نفسه إلى وثن "البضاعة" ما إن يصبح هذا مرئياً — ولكنّ ماركس يضيف بشكل غامض أيضاً، ما إن يصبح هذا مرئياً أو بدهياً إلى درجة الانبهار التي تجعل المرء كفيفاً: الذي "يقلع العينين"، هكذا تقول الترجمة الفرنسية التي نحيل إليها هنا[1].

1 – المرجع السابق ص١٠٦.

وما دام هذا هكذا، فإننا نعلم أن الإحالة إلى عَالَم الدين تسمح وحدها بتفسير استقلال الأيديولوجيا، وتسمح إذن بتفسير فعاليتها الخاصة، وتضمينها في استعدادات ليست فقط ممهورة باستقلال ظاهري، ولكنْ في استعدادات آلية لا تُذكَر مصادفة بعناد طاولة الخشب. وبكشفنا للسمة "الصوفية" ولسر الشكل – البضاعة، فقد مهّدنا للتميمية وللأيديولوجيا. فهما يقتسمان شرطاً مشتركاً من غير أن يُختَزل الواحد في الآخر. وما دام الحال كذلك، فإن كتاب رأس المال يقول: إن القياس الديني وحده، وإن "المنطقة السديمية لعَالَم الدين" وحدها لَتستطيع أن تسمح بفهم الإنتاج التيمي لهذا الشكل وآليته. وإن ماركس ليقدِّم ضرورة الالتفات نحو هذا القياس بوصفها نتيجة منطقية "للشكل الاستثباحي" الذي جاء على تحليل مكوِّنه. وإذا كانت العلاقة الموضوعية بين الأشياء (**أي ما سميناه التجارة بين البضاعة**) تمثِّل شكلاً استثباحياً للعلاقة الاجتماعية بين البشر، فحينئذ يجب علينا أن نلجأ إلى القياس الممكن الوحيد، قياس الدين: "إن العلاقة الاجتماعية التي حدَّدها البشر بأنفسهم هي التي تأخذ وحدها هنا، بالنسبة إليهم الشكل الاستثباحي لعلاقة بين الأشياء". والنتيجة هي: "أنه لكي يعثر المرء على قياس، فإنه يجب علينا أن نهرب نحو المناطق السديمية لعَالَم الدين"[1].

من غير المفيد أن نقول: إنه لرهان هائل ذلك الذي تقيم عبادة الأشياء المسحورة في علاقتها مع الإيديولوجيا والدين. وسنجد في العبارات التي ستلي مباشرة أن استنباط عبادة الأشياء المسحورة يطبق على الإيديولوجيا وعلى استقلالها كما يطبق على آليتها:

---

1 – المرجع السابق ص١٠٦.

إن منتجات العقل الإنساني في هذا العَالَم (عَالَم الدين) (**منتجات الرأس، وأيضاً منتجات البشر، بالتساوق مع الرأس الخشبي للطاولة القادر على إنتاج خرافات – في رأسه وخارجه – وإذ ذاك، ما إن يستطيع شكلها أن يصبح مباشرة شكلاً – بضاعة**) لتبدو صوراً مستقلة وممهورة بحياة خاصة، ومقيمة لعلاقات بعضها مع بعض ومع البشر. (...) وإني لأسمي هذا عبادة الأشياء المسحورة، أي تلك التي تنتمي إلى منتجات العمل منذ اللحظة التي تُنْتَجُ بوصفها بضاعة، وتكون، من هذا المنطلق، غير مفترقة عن الإنتاج التجاري. وإن هذه السمة الوثنية لعَالَم البضائع، إنما تصدر، كما برهن على ذلك تحليلنا السابق، عن السمة الاجتماعية الخاصة بالعمل الذي ينتج البضائع" (**المرجع السابق**).

وبقول آخر، إنه ما من إنتاج يوجد حتى توجد معه عبادة الأشياء المسحورة: مثالية، استقلال، آلية، تحوّل المادة إلى طاقة، التضمين الطيفي، عمل الحداد الذي يمتد معناه إلى كل عمل، إلى آخره. ويعتقد ماركس أن من واجبه أن يحدِّد هذا الامتداد بحدود الإنتاج التجاري. وإن هذا ليمثِّل في نظرنا مبادرة تعزيمية كنا قد تكلمنا عنها في الأعلى، وإننا لتاركون بخصوصها سؤالنا معلَّقاً.

ليس المتدين إذن ظاهرة أيديولوجية أو هو ليس إنتاجاً شبحياً بين إنتاجات أخرى. فهو يعطي، من جهة، شكله الأصلي أو مثاله المرجعي، كما يعطي "قياسه" الأول لإنتاج الشبح أو للاستيهام الأيديولوجي، وإن المتدين، من جهة أخرى (**وإنه كذلك أولاً، ومن أجل السبب نفسه من غير ريب**) ليعطي شكلاً أيضاً، بالاشتراك مع المؤمن بعودة المسيح والآخروي، وإن كان هذا في الشكل غير المحدَّد بالضرورة، والفارغ، والمجرّد، والجاف الذي نفضله هنا، لهذه "الروح" الماركسية المحرِّرة. والتي نعيد تأكيد أوامرها هنا. السرية جداً أو المتناقضة كما تبدو. وإننا

لنستطيع أن نلتزم هنا في هذه القضية العامة عن عبادة الأشياء المسحورة[1]. يجب في عمل مستقبلي من غير شك، ربطها بقضية الطيفية الشبحية. إذ لعلنا نستطيع، على الرغم من التمهيد غير المتناهي من كل جوانبه. أن نحاول محاصرة هذا الرهان في ثلاث وجهات نظر على الأقل:

١ – ثمة شبحية عبادة الأشياء المسحورة بصورة عامة[2]. فلقد حدَّد ماركس، قبل دخول القيمة التجارية وإيقاعية الطاولة الخشبية إلى المسرح، الإنتاج المتبقي للعمل بوصفه موضوعية شبحية[3].

---

1 – لقد استهواني في مكان آخر أن ألبس القضية، بشكل عام (انظر Glas Galilee 1974، ص.ص ٥١، ١٤٩، ٢٣١ وما بعدها، وص٢٤٩ وما بعدها، وص٢٦٤ وما بعدها)، وانظر عن العلاقة بين عبادة الأشياء المسحورة والأيديولوجيا سارة كوفمان "آلة التصوير المظلمة للأيديولوجيا" منشورات غاليله، ١٩٧٤ وخاصة ما يسبق فصل "الطاولة الدائرة" وما يأتي بعدها (ص٢١). وانظر كذلك إيتان باليبار "خمس دراسات عن المادية التاريخية" (بخصوص نظرية عبادة الأشياء المسحورة) ص٢٠٦ وما بعدها.

2 – انظر إيتان باليبار، المرجع السابق، ص٢٠٨ وما بعدها.

3 – يأخذ الجسد الخاص بهذه الموضوعية الشبحية في صورة ماديته المحسوسة شكلاً، وإنه ليتصلّب، وينتصب أو يتحجَّر وإنه ليتبلور انطلاقاً من مادة رخوة وغير مميّزة، كما أنه يتأسَّس انطلاقاً من بقية لا شكل لها: "فلنتأمل الآن هذه البقية من نتاجات العمل، إنه لا يبقى شيء آخر غير هذه الموضوعية الشبحية نفسها، أو لا يبقى سوى خثيرة (Gallerte: هلام، صورة للكتلة المتجانسة) من العمل الإنساني غير المميز، أي لا يبقى سوى اتفاق قوة العمل الإنساني، غير المبالي بالشكل الذي أنفق فيه. إن كل ما بقي مرئياً في هذه الأشياء (كل ما يتمثل فيها)، إنما هو أننا أنفقنا من أجل إنتاجها قوة العمل الإنساني. وإنها بوصفها بلورة لهذا الجوهر الاجتماعي، المشترك بينها، لتعد قيماً: قيماً تجارية (رأس المال، المرجع السابق، ص٤٣). انظر بخصوص هذه الموضوعية الشبحية صامويل فيبر (المرجع السابق، ص٧٥)، والتي تلح، بين بلزاك وماركس، بحق على السمة الأنثوية لخرافة البضاعة. وثمة في الواقع

٢- وثمة المكان المخصَّص لهذه اللحظة النظرية في مدوّنة ماركس. فهل سيحدث قطيعة أم لا مع ما قيل عن الشبح وعن الأيديولوجيا في كتاب الأيديولوجيا الألمانية؟ يمكننا أن نشك في ذلك، والسبب لأن العلاقة من غير شك ليست علاقة قطيعة وليست علاقة تجانس.

٣- وبعيداً عن هذه الأبعاد التي هي ليست فقط أبعاد تفسير ماركس، فإن الأمر يتعلّق من غير ريب بكل ما يربط الدين اليوم والتقنية بمظهر فريد.

آ- إن الأمر يتعلّق بهذا الذي يأخذ الشكل الأصلي لعودة المتدين، سواء كان أصولياً أم لا، والذي يحدِّد كل قضايا الأمة. والدولة، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان، وميثاق الحقوق، وبكل ما يتعلق بمسكنه في الصورة العرضية للقدس على الأقل، أو هنا وهناك، وبإعادة ملكيته، وينسِّق التحالفات التي تنتظم فيه. فكيف نحمل الواحد على الآخر، ولكنْ أيضاً كيف نفصل الفسحتين المؤمنتين بالعودة اللتين نتكلم عنهما هنا تحت الاسم نفسه؟. وإذا كان نداء الإيمان بالعودة ينتمي، على نحو خاص، إلى بنية شاملة، وإلى هذا الحركة التي لا تختزل للتمهيد التاريخي للمستقبل، وإذن إلى التجربة نفسها وإلى لغتها (**انتظار، وعد، التزام بالحدث لهذا الذي يأتي، قرب حدوث، استعجال، اقتضاء الخلاص، واقتضاء العدل بعيداً عن الحق، الرهن المعطى للآخر بوصفه ليس حاضراً، وبوصفه الآن حاضراً أو حياً، إلى آخره**)، فكيف

أكثر من علامة. ولكنْ كيف يمكن تثبيت الجنس عند الوثن؟. ترى ألا يَعْبُر من عضو تناسلي إلى آخره؟. أليس هو حركة المرور هذه، مهما كان مبلغ ركود الدم.

يحلِّل توماس كينان في نص ظهر حديثاً، من بين أشياء أخرى، "تصعيدات" هذا "الواقع الشبحي": "إن الأطياف وحدها تبقى في التجريد الشديد": (" The Point is "To (ex) change It وذلك في كتاب: Fetichism as cultural Discourse Ed. E. Apter (W. Piets. Cornell University Press 1993. P168

نفكّره بصورة الإيمان بالعودة الإبراهيمية؟. وهل يتصوّر فيها التصحّر المجرّد أو الشرط الأصلي؟. والإيمان بالعودة الإبراهيمية، هل لم يكن سوى تصوير مثالي مسبق، والضمير المُعطَى عن عمق الإمكانية التي نحاول أن نسميها هنا؟. ولكنْ لماذا الاحتفاظ بالاسم، أو على الأقل بالصفة (**إننا نفضل أن نقول - مؤمن بالعودة على القول الإيمان بالعودة - وذلك لكي نميِّز بنية للتجربة بدلاً من الدين**). هنا حيث لا يجب على أي صورة من صور القادم، سواء كان أم كانت قد أعلنت عن نفسها، أن يحدد نفسه مسبقاً، فيجعل لنفسه صورة مُعدَّة واسماً سابقاً؟. وأي صحراء منهما قد أشارت أولاً نحو الأخرى؟. وهل يمكن أن نتصوَّر إرثاً إلحادياً للإيمان بالعودة؟. وهل هو على العكس أكثر منطقية؟ وبما أن الإرث لم يكن طبيعياً قط. فإننا نستطيع أن نرث أكثر من مرة في الأمكنة، وفي لحظات مختلفة. وأن نختار الزمن المناسب أكثر، والذي يستطيع أن يكون الأكثر مفارقاً زمنياً — وأن نكتب فيه حسب الأنساب المختلفة، وأن نوقِّع هكذا فوق أكثر من حمل. وإن هذه الأسئلة وهذه الفرضيات لا ينفي بعضها بعضاً. وذلك على الأقل بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى اللحظة. وإن الزهد ليسلب الأمل الإيماني بالعودة من كل الأشكال التوراتية، وأيضاً من كل الصور المحدَّدة للانتظار، وإنه ليتعرّى هكذا لكي يجيب عمّا يجب أن تكونه الضيافة المطلقة، والـ"نعم" على القادم والقادمة، والـ"تعال" على المستقبل غير القابل للابتسار — والذي يجب ألا يكون الـ"مهما يكن" التي تختفي من خلفها الأشباح المعروفة جداً والتي يجب أن نتدرب على معرفتها. وإن هذه الضيافة المفتوحة انتظاراً للحدث بوصفه عدلاً، ليست مطلقة إلا إذا سهرت على شموليتها الخاصة. فالمؤمن بالعودة، بما في ذلك تحت أشكالها الثورية (**إن المؤمن بالعودة ليعد ثورياً على الدوام، ويجب أن يكون كذلك**)، سيكون الإلحاح، والقريب الحدوث، ولكنْ، ثمة تناقض لا

يختزل، سيكون انتظاراً من غير أفق انتظار. ولقد نستطيع أن ننظر دائماً إلى هذا الجفاف الملحد تقريباً المتعلق بالمؤمن بالعودة بوصفه شرط أديان الكتاب، وصحراء لم تكن حتى لهم (**ولكنّ الأرض كانت معارة دائماً، يباركها الله، ولم تكن قط للمحتل ممتلَكَة، هكذا بالضبط قال العهد القديم الذي يجب أيضاً أن يسمع أمره**). وإننا لنستطيع أن نعرف فيها دائماً الأرض المجدبة التي فوقها نمت كل الصور الحية لكل المخَلّصين وعبرت، سواء كانوا مُعلَناً عنهم ومعروضين، أم كانوا مُنْتَظرين. وإننا لنستطيع أن نحافظ على هذه الاندفاعة القسرية، وعلى سرية هذه الفقرة من أجل الأحداث التي ننطلق منها فنقترب من المؤمن بالعودة ونسميه عموماً. فهو هذا الشبح الذي لا نستطيع، ويجب ألا نستطيع تجاوزه. وسنستطيع أن نحكم في وقت واحد بشذوذ هذه الصورة المطلقة للضيافة، وبمألوفها الغريب، وبعدم ضيافتها. فنحن نريد أن نفوّض وعدها إلى تجربة مستحيلة، وقليلة الضمان في فقرها، ونريد أن نفوّضها إلى شبه "إيمان بالعودة"، قلق، وهش، ومعوز، وإلى إيمان بالعودة مفترض دائماً، وإلى إيمان بالعودة شبه صوري ولكنه يهتم بعناد أيضاً بمادية من غير جوهر: إنها مادية "الخورا – Khora" إزاء مادية يائسة. ولكنّ من غير هذا اليأس، وإذا كنا نستطيع أن نعتمد على ما سيأتي، فإن الأمل لن يكون إن لم يكن إلا لحساب البرنامج. ولقد نستحوذ على المستقبلية، ولكننا لن ننتظر شيئاً ولا أحداً. إنه الحق من غير عدل. وإننا لن ندعو الجسد ولا الروح، ولن نستقبل زائراً، ولن نفكّر مطلقاً بالرؤية المجيء. وقد يجد بعضهم، ولا أستثني نفسي، لهذا "الإيمان بالعودة" الذي يبعث اليأس، مزاجاً غريباً، وقد يجدون فيه في بعض المرات مذاق الموت. وإنه لمن الصحيح أن هذا الذوق، إنما هو ذوق قبل كل شيء، وأنه تذّوق أولي، وأنه ليكون من حيث الجوهر غريباً. إنه غريب بهذا الذي يقسم به – والذي لا يرضي.

ب- ولكنَّ الأمر يتعلق بشكل غير قابل للتفكيك بالانتشار المختلف للتقانة العلمية أو بعلم الهتف التقني[1]. وإنه ليضطرنا أكثر من أي وقت مضى أن نفكّر باحتمالية الفسحة والزمن، وبإمكانية الأحداث المحتملة، والتي تمنعنا حركتها وسرعتها من الآن فصاعداً (**بشكل آخر وأكثر من أي وقت مضى، ذلك لأنه ليس جديداً كل الجدّة من أوله إلى آخره**) أن نعارض بين الحاضر وتمثيله، وبين "الزمن الواقعي" و"الزمن المُرجَأ"، وبين الفعالية وصورتها، وبين الحي وغير الحي، وباختصار بين الحي والميت الحي لهذه الأشباح. وإنه ليجبرنا أن نفكّر انطلاقاً من هذا بفسحة أخرى من أجل الديمقراطية، من أجل الديمقراطية التي ستأتي وإذن من أجل العدل. ولقد اقترحنا بأن الحدث الذي نحوم حوله هنا، إنما يتردَّد بين "الذي" المفرد للشبح والـ"لماذا" العام للصورة. ففي الفسحة الفرضية لكل تقانات الهتف العلمية، وفي التفكيك العام المكرّس له زماننا، كما هي الحال بالنسبة إلى أمكنة العشاق، والعائلات، والأمم، فإن المؤمن بالعودة ليرتجف على جانب هذا الحدث نفسه. وإنه ليكون هذه الحيرة، فهو لا يملك شيئاً آخر غير هذا التذبذب، وإنه لا "يحيا" بشكل آخر، ولكنه سيكف عن أن يكون مؤمناً بالعودة إذا توقف عن الحيرة: فكيف يمكن إعطاء مكان، وجعله أيضاً، جعله قابلاً للسكن، ولكنْ من غير قتل المستقبل باسم الحدود القديمة؟. وكيف بقوميات الدم والأرض لا تزرع الحقد فقط، ولا ترتكب الجريمة فقط، وليس لها أي مستقبل، ولا تَعِدُ بشيء، وإن كانت تحتفظ بالحياة القاسية مثل التفاهة والوعي الباطن. ومن هنا، فإن حيرة الإيمان بالعودة لا تشل أي قرار، ولا أي تأكيد، ولا أي مسؤولية. وهي تعطي، على العكس من ذلك الشرط الأصلي، ذلك لأنها التجربة نفسها.

---

1 - فيما يخص هذه العلل، فإننا نحيل بالطبع إلى أعمال بول فيريليو، وكذلك إلى كتاب غير مسبوق لبرنار ستيغلير (سيظهر ضمن منشورات غاليله).

يجب على المرء أن يتقدّم بخلاصة وتمثيل مبسّط. فإذا كان ثمة شيء قد بدا أنه لم يتحرّك من "الأيديولوجيا الألمانية" إلى "رأس المال"، فهما بدهيتان يهمنا إرثهما أيضاً، ولكنْ الذي يشير إلى الرباط المزدوج لكل إرث، وإذن لكل قرار مسؤول إنما هو إرث الرباط المزدوج. فالتناقض والسر يسكنان الأمر (**روح الأب، إذا كنا نريد ذلك**). ذلك أن ماركس، من جهة أولى، مصممٌ على احترام الأصالة والفعالية الخاصة، واستقلال المثالية وآليتها بوصفها سيرورة منتهية غير منتهية للمغايرة (**الشبحية، الاستيهامية، الوثنية أو الإيديولوجية**) — وللصورة التي لا تكون فيها متخيّلة فقط. وإن هذا ليكون جسداً مصطنعاً، جسداً تقنياً، وإنه ليحتاج إلى شغل ليتكوّن وليفكٌ تكوينه. وستبقى هذه الحركة ثمينة، ولا تعوّض من غير ريب، شريطة مطابقتها، كما سيفعل ذلك كل "ماركسي طيب"، مع البنى ومع الأوضاع الحديثة. ولكنْ من جهة أخرى، فإن ماركس يتابع راغباً تأسيس نقده أو تعزيمه للصورة الطيفية على قاعدة أنطولوجية. وإن كان حينئذ قد ظلّ من أوائل مفكّري التقانة، لا بل من أوائل مفكّري الهتف التقني، منذ أن كان الهتف التقني من قريب أو من بعيد، وإن المقصود لهو — وهذا نقد تفكيكي — أنطولوجيا الحضور بوصفه واقعاً فعلياً وموضوعية. وتنتظر هذه الأنطولوجيا النقدية إمكانية تشتيت الشبح، وإننا لنجرؤ أن نقول أيضاً: إنها تنتظر إمكانية تعزيمه كما تعزم الوعي التمثيلي لذات ما، وذلك لكي تقود هذا التمثيل وتخضعه إلى شروطها؟ في العَالَم المادي للعمل، والإنتاج، والتبادل. ولا يعني التفكيك المسبق هنا الخطأ، غير الضروري أو الوهمي. ولكنَّ هذا يميّز معرفة مستقرة نسبياً، فتدعو هذه أسئلة أكثر جذرية من النقد نفسه ومن الأنطولوجيا التي تؤسّس النقد. وليست هذه الأسئلة من الأسئلة التي تزعزع بأثر بعض الانقلابات النظرية التأملية. ذلك لأنها في التحليل الأخير ليست أسئلة، ولكنها حوادث

زلزالية. لحوادث عملية، هنا حيث الفكر يحرِّك نفسه جسداً وتجربة يدوية وعملاً، ولكنها عمل مجزأ دائماً ومقسَّم، بعيداً عن الترسيمة القديمة لتجزيء العمل (**وبعيداً حتى عن ذلك التجزيء الذي طالما بنى حوله ماركس خطابه عن السيطرة الأيديولوجية خاصة: إنه التجزيء القائم بين العمل الفكري والعمل اليدوي والذي لم تختف ملاءمته بكل تأكيد، ولكنه يبدو محدَّداً أكثر من أي وقت مضى**). وهذه الحوادث الزلزالية إنما تأتي من المستقبل، وإنها لتكون معطاة بدءاً من الأساس غير المستقر، السديمي والمفكِّك للأزمنة. بدءاً من زمن منفصل أو بلا إحكام، ومن غيره لن يكون حدث، ولا تاريخ، ولا وعد بالعدل.

فأن يكون الأنطولوجي والناقد تفكيكيَين مسبقاً، فربما لن تكون النتائج السياسية لهذا الذي يُستهان به، وخاصة أننا نقوله هنا بسرعة فيما يتعلق بمتصوَّر السياسة، وبالسياسي نفسه.

ولكي لا نضرب سوى مثل من بين أمثلة كثيرة أخرى، سنستدعي فقرة من الأيديولوجيا الألمانية لكي نقف على النتيجة. إنه يستخدم ترسيمة يبدو أن كتاب رأس المال قد أكَّدها باستمرار. وإن ماركس ليقدِّم فيها الاعتقاد بالطيف الديني، أي بالشبح عموماً. وإن هذا ليقضي بإعطاء التمثيل استقلالاً، وبنسيان التكوين والأساس الواقعي. ولكي يُزال الاستقلال المفتعل الذي ولد هكذا في التاريخ، يجب حسب حساب طرق الإنتاج وطرق التبادل التقنية الاقتصادية مرة أخرى:

يحوِّل البشر في الدين علمهم التجريبي إلى كائن فكري فقط، وممثل فقط. وإنه ليقف مواجهاً لهم بوصفه غريباً حينئذ. وإن هذا الأمر، هنا أيضاً، لا يحتاج مطلقاً إلى التفسير بتصورات أخرى، و"بالوعي الذاتي"، ولا إلى أي هذيان من هذا النوع. ولكنها تُفسَّر بمجموع طرق الإنتاج والتبادل تماماً كما اشترطها حتى اللحظة الحاضرة. فهي مستقلة عن

المتصوّر المجرّد كما هي مستقلة عن اختراع المهنة ذات النسج الآلي، واستخدام الطريق الحديدي كما هي في الفلسفة الهيغيلية. وإذا كان مصمّماً أن يتكلم عن "كائن" ديني، أي عن أساس مادي لهذا اللا-كائن، فيجب ألا نبحث عنه في "كائن الإنسان"، ولا في محمولات الرب، ولكنْ بالتأكيد في العَالَم المادي، تماماً كما كان من قبل هنا في كل مرحلة من مراحل السيرورة الدينية. فلقد كانت كل الأشباح التي استعرضناها تمثيلات. وإن كل هذه التمثيلات لتشكل الاستحواذ أو الفكرة الثابتة، بغضّ النظر عن أساسها الواقعي (**الذي يهمله ستيرنر على كل حال**) المصمَّم بوصفه تمثيلات سابقة على الوعي، كتلك الأفكار التي هي في رأس البشر، حال خروجها من الموضوعية وعودتها إلى الذات، والمرتفعة من الجوهر إلى الوعي بالذات"[1].

إذا تتبعنا حرفية النص، فإن نقد الشبح أو الأرواح سيكون إذن هو نقد التمثيل الذاتي والتجريدي لما يجري في الرأس، ولما لا يخرج من الرأس، أي لما يبقى فيه، في الرأس، وإن كان قد خرج منه، من الرأس، ومضى يعيش خارج الرأس. ويمكننا أن نقول: إن روح النقد الماركسي ليتموقع حرفيته نفسها. وإنه ليكون كما الشبح. فهو ليس في الرأس، وهو ليس خارج الرأس. وإن ماركس ليعرف هذا، ولكنه يظهر كما لو أنه لا يريد أن يعرفه. وسيكون الفصل اللاحق في الأيديولوجيا الألمانية مخصّصاً لهذا الاستحواذ الذي يجعل ستيرنر يقول: "أيها الإنسان، ثمة أشباح في رأسكَ". وإن ماركس ليعتقد أنه يكفي أن يعيد التوبيخ ضد القديس ماكس[2].

"Es Spuks": إننا نقول: إنها عبارة صعبة الترجمة. إنها قضية من قضايا الشبح والمعاشرة بالتأكيد، ولكنْ ماذا بعد؟. يبدو أن اللغة الألمانية

1 - الأيديولوجيا الألمانية. ص.ص ١٨٣-١٨٤.

2 - المرجع السابق، ص١٨٤.

تُسمى الشبحية، ولكنها تسميها بشكل شفهي. وإن هذا الشكل لا يقول ثمة شبح أو طيف، وإنه لا يقول ثمة ظهور، ولا يقول: إنه ظهر ولكنه يقول: "إنه يتطيّف"، و"إنه يظهر". فالمقصود، في حيادية هذا الشكل الشفهي وغير الشخصي، هو شيء ما أو شخص ما، لا هو شخص ولا هو شيء لضمير نكرة لا يتصرف، وإن المقصود بالأحرى هو حركة سلبية لإدراك، ولتجربة إدراكية مستعدة للاستقبال، ولكنّ أين؟. أفي الرأس؟ الرأس، ماذا يكون قبل هذا الإدراك الذي لا يستطيع أن يحتويه؟. وإذا كان الرأس الذي ليس هو الذات، ولا الوعي، ولا الأنا، ولا الدماغ، يتحدَّد بإمكانية مثل هذه التجربة، وأنه بوساطة هذا التحديد لا يعرف أن يحتوي ولا أن يحدِّد بتطابق الـ"es spukt"؟. لنقل إذن استقبل، ممسكاً، ضمن اليأس والرغبة في إقصاء الغريب، وبدعوته من غير قبوله، بالضيافة المنزلية التي تستقبل من غير استقبال الغريب، ولكنها تستقبل غريباً كان موجوداً من قَبْل في الداخل، فهو أكثر حميمية مع ذاته من نفسها، ولنقل أيضاً استقبل قابضاً على الجوار المطلق لغريب ذي قوة فريدة ومجهولة. إنها قوة لا تحصى وحيادية، أي إنها لا تقرِّر، فهي ليست فعالة، وهي ليست سلبية، وهي مفارقة للهوية وتحتل، بشكل غير مرئي ومن غير أن تفعل شيئاً، أمكنة هي ليست في النهاية ليست لنا وليست لها. وما دام الحال كذلك، فإن كل هذا الذي فشلنا في القول عنه أي شيء محدَّد منطقياً، هذا الذي يعود بصعوبة بالغة إلى اللغة، هذا الذي يبدو أنه لا يريد أن يقول شيئاً، هذا الذي يهزم إرادتنا في القول، ويجعلنا نتكلم بانتظام بدءاً بالمكان الذي لا نريد أن نقول انطلاقاً منه أي شيء، وحيث نعرف بوضوح ما لا نريد أن نقوله ولكن لا نعرف هذا الذي نريد قوله، تماماً كما لو أن هذا لم يكن أكثر من نظام المعرفة ولا من نظام الإدارة أو إرادة القول، وفي النهاية، فإن هذا يفسح المجال للتفكير، ولكنَّ هذا، الذي لا يقاوم في كل مرة، ويكون مفرداً بما

فيه الكفاية لكي يولّد كثيراً من القلق مثل المستقبل والموت، إن هذا ليصدر بصورة أقل (آلية التكرار) **(تكرار الآليات التي تدور أمامنا منذ زمن طويل)**. وما دام كذلك فليمنحنا فرصة التفكير بكل هذا، كل هذا الآخر، الذي يعيد مراجعة التكرار: فليكن كلّ آخر شيئاً آخر. فالتشبيح غير الشخصي يُنتج آلية التكرار، وليس أقل من أن يجد فيه مبدأه العقلي. ويعترف فرويد في فقرة رائعة من فقرات Das Unhcimliche بأنه من هنا، ومما تقوله المعاشرة، كان يجب عليه أن يبدأ أبحاثه **(عن غريزة الموت الجنسية، وعن مراجعة التكرار، وعما بعد مبدأ اللذة)**[1].

---

1 - لماذا كان فرويد في المعاشرة المثل "ربما الأكثر قوة"، ويعده نوعاً من النموذج في تجربة الـUnheimlichkeit؟. ذلك "في درجة متطرفة" بالنسبة إلى كثير من الناس أنه كل ما يرتبط بالموت، وبالجثة، وبعودة الأموات، والأرواح، والأطياف". ويريد فرويد من أجل المعاناة الكبرى للمترجمين أن يظهر هذا الزعم ملاحظاً ليس لأن "es spukt" تستحيل على الترجمة (وذلك من أجل الأسباب التي ذكرناها في الأعلى) ولكنّ لأن عدداً من اللغات الحديثة لا تستطيع أن تنقل عبارتنا "ien uneimliches Haus" إلا بتسجيلها هكذا: بيت حيث تكون فيه "es spukt". وفي الواقع، فإن عبارة unheimliche قلما يمكن ترجمتها، مثلها في ذلك مثل عبارة es spukt. وإن هذا ليعطي ترجمات مريكة وغامضة. ونضرب على ذلك مثلاً: "(...) إن عدداً من اللغات الحديثة لا تستطيع أن تنقل تعبيرنا "une maison unheimlich" بشكل آخر غير هذه الخلاصة: maison hantee بيت مسكون (ترجمة م.بونابارت وE. مارتي. "الغرابة المقلقة" وذلك في "دراسات في علم النفس التطبيقي"، ١٩٣٣، "NRF ideee". ص.ص ١٩٤–١٩٥). وحول ما يقدّمه فرويد فيما بعد عن الموت نفسه، فإننا سنعود إليه في مكان آخر لكي ندخله في علاقة مع خطابات هايدغر وخطابات ليفيناس بهذا الخصوص (Apories، سيظهر في منشورات غاليله). ثمة عصر آخر، ونمط آخر، ودرجة أخرى بالنسبة إلى الأشباح: يلاحظ فرويد في الصفحة نفسها بأن المحاضرات المتميزة عن الاتصال مع الأشباح تحاول أن تتعدّد. فثمة أرواح دقيقة. يذكر هذا، بين رجال العلم، وخاصة في أواخر حياتهم، تخضع إلى إغراء تناقل الخواطر عن بعد أو الوسائطي. وإنه ليعرف بعض الأشياء. ولأن هاملت كان

فهو يرى فيه مثلاً كان يجب عليه أن يبدأ البحث منه. وإنه ليذهب إلى درجة يجعله فيها المثل الأكثر قوة لـUnhcimlichkeit: "لقد كان بإمكاننا، على نحو دقيق، أن نبدأ تحقيقنا بهذا المثل، والذي ربما يكون الأكثر قوة". ولكننا نستطيع أن نتساءل ما إذا كان ما يُدعى المثل الأكبر قوة يسمح بترجمته إلى مثل – فقط إلى المثل الأكثر قوة، في سلسلة الأمثال. ثم ماذا لو أنه كان الشيء نفسه، أو كان هو علة هذا الذي نبحث عنه نفسه والذي يجعلنا نبحث عنه؟. وهل هو علة المعرفة والبحث، وحافز التاريخ أو حافز البحث المعرفي؟ وماذا لو أنه أخذ من هنا قوتَه المثالية؟ ويجب من جهة أخرى الانتباه إلى آلية التعزيم التي يضعها فرويد في المقدمة لكي يبرِّر أنه لم يعتقد أنه كان من واجبه أن يبدأ من حيث كان بإمكانه أن يبدأ، ومن حيث كان من واجبه أن يبدأ، أي أن يبدأ بنفسه مثلاً (**أريد أن أقول، ثمة من يسمعني بالتأكيد: وإن ماركس لهو كذلك**).

إن فرويد لَيفسِّر هذا باللهجة الرائقة للحذر المعرفي، والمنهجي، والبلاغي، وإنه في الحقيقة لتفسير نفسي تعليمي: إنه إذا كان من واجبه ألا يبدأ من حيث كان بإمكانه من واجبه أن يبدأ، فإننا مع الشيء موضوع البحث (**المثل الأكثر قوة لـUnheimlichkeit ولـes spukt**،

موضوعنا، فلنحدِّد بأن فرويد كان يرى أن التجليات الطيفية من أي قوة من قوى Unheimlichkeit (المرجع السابق ص٢٦٥). وإن حال هذه ليعد نظيراً لماكبث أو جيل سيزار. كما يعد نظيراً لجهنم دانتي. وتستطيع هذه التجليات أن تكون مخيفة أو محزنة بالتأكيد، ولكنها قليلة كعَالَم الآلهة الهوميري. والتفسير هو: الأدب، والقص الخيالي المسرحي. وكما يرى فرويد، فإننا نخضع أحكامنا حينئذ إلى شروط الواقع الخيالي، تماماً كما أنشأها الشاعر، ونعالج "الأرواح، والأنفس، والأطياف" بوصفها وجودات قائمة، وطبيعية، وشرعية. وإنها لَملاحظة مفاجئة بالأحرى وخاصة أن كل أمثلة Unheimlichkeit التي هي في هذه الدراسة مستعارة.

وللأشباح، والتجليات) نخيف أنفسنا جداً. ذلك لأننا نخلط ما هو متناقض ولا يقرِّر مع المذعر والمخيف. وما دام الحال كذلك، فإن الخوف ليس جيداً بالنسبة إلى صفاء البحث ولا بالنسبة إلى التمييز التحليلي للمتصورات. ولذا، تجب القراءة من أجل البحث نفسه، ويجب من وجهة النظر هذه قراءة ما تبقى من النص. وسنحاول أن نفعل هذا في مكان آخر، مشبكين هذه القراءة مع قراءة النصوص العديدة لهايدغر[1].

وإنه مهما كان مألوفاً، وحاسماً، ومنظَّماً، فإن اللجوء الذي يقوم به هذا، في sein und Zeit وفي غير ذلك، بفضل الـUnheimlichkeit، يجعلنا نفكّر بأنه يبقى عموماً خفياً أو مُهمَلاً. وفي الخطابين، خطاب فرويد وخطاب هايدغر، فإن هذا اللجوء يجعل المشاريع والمسارات الأساسية ممكنة. ولكنه يفعل ذلك مزلزلاً على الدوام، وبشكل تحتي إلى حد ما، نظام التمييزات التصورية المستخدم. وإن هذا ليقلق الأخلاق والسياسة الناتجين ضمنياً أو بوضوح.

إن فرضيتنا هي أن الأمر نفسه يصلح بالنسبة إلى علم الطيفية عند ماركس. فهذه المجموعة الكوكبية الإشكالية للمعاشرة إنما هي

1 - فرويد وهايدغر في كتاب "البطاقة البريدية"... (منشورات فلاماريون، ١٩٨٠. ص٢٠٦). إن موقع الإرساليات ليقرن بينهما بوصفهما طيفين: هنا، فرويد وهايدغر، إني لأجمعهما في بوصفهما الشبحين الكبيرين "للعصر العظيم" والجدين الباقيين. إنهما غير معروفين، ولكنهما يشكلان برأيي زوجاً، وإنهما ليكونان كذلك بسبب هذا، وبسبب هذه المفارقة التاريخية الفريدة".

وبما أن الشبح مدعو دائماً لكي يأتي، فإن فكرة الطيف، على عكس ما تعتقد من استقامة، لتشير نحو المستقبل. إنها فكرة من الماضي، وميراث لا يستطيع أن يأتي إلا من هذا الذي لم يصل بعد — من الواصل نفسه.

مجموعتنا، أليس كذلك؟ وإنها لا تملك شاطئاً مضموناً، ولكنها تومض وتلمع تحت الأسماء الخاصة لماركس، وفرويد، وهايدغر: هايدغر الذي يجهل فرويد، الذي يجهل ماركس. وهذا، من غير شك، ليس مصادفة. فماركس لما يُستقبل بعد. والعنوان الجانبي لهذا الخطاب كان يمكن أن يكون: "Mart-das Unheimliche". فماركس لا يزال عندنا مهاجراً، مهاجراً مجيداً، ومقدَّساً، وملعوناً، ولكنه سري أيضاً، وذلك كما كان في حياته كلها. فهو ينتمي إلى زمن من أزمنة الفصل، وإلى هذا "الزمن القائم خارج الوصل"، حيث يشيد لنفسه بمشقة، وألم، ومأساة، فكراً جديداً للحدود، وتجربة جديدة للبيت، للمنزل والاقتصاد، ما بين الأرض والسماء. ولذا، يجب ألا نستعجل فنصنع من المهاجر السري منعاً للإقامة، وهذا يخاطر دائماً بالعودة إلى الأمر نفسه، يجب أن ندجنه، أو نحيِّده بالتطبيع، أو ندمجه لكي نتوقف عن إخافة أنفسنا معه، وإنه ليس من العائلة، ولكنّ يجب ألا يُقاد مرة أخرى، هو أيضاً، إلى الحدود.

ومهما يكن انفجار ضحكه حياً، وطاهراً، ونقدياً، وضرورياً، أولاً أمام الطيف الرئيس، أو أمام الطيف الأبوي، ثم أمام الـ"Hauptgespenst" الذي هو الجوهر العام للإنسان، فربما لم يكن من واجب ماركس أن يطرد بسرعة كثيراً من الأشباح. ما كان يجب أن يطردهم جميعاً ولا فرداً فرداً، محتجاً بأنهم لا يوجدون (**بالطبع إنهم لا يوجدون، ولكنّ ماذا؟**) — أو أن كل هذا كان أو كان يجب أن يبقى في الماضي (**"اتركوا الأموات يدفنون الأموات"**). ما كان يجب عليه إذن أن يطردهم وخاصة أنه يعرف أيضاً أن يتركهم في الحرية، ويعرف حتى أن يحرِّرهم ضمن الحركة، حيث يحلِّل الاستقلال (**النسبي**) لقيمة التبادل، وللأيديولوجيا

أو للوثن. وحتى لو أردنا ذلك، فإننا لن نستطيع أن نترك الأموات يدفنون الأموات: ذلك لأن هذا لا معنى له، وأن هذا مستحيل فالفَانُون وحدهم، والأحياء وحدهم، الذين ليسوا بآلهة حية، هم الذين يستطيعون دفن الموتى. وإن الفَانين وحدهم هم الذين يستطيعون أن يسهروا عليهم، ويستطيعون أن يسهروا بكل اختصار. ثم إن الأشباح لتستطيع ذلك أيضاً. فهم موجودون في كل مكان يكون فيه السهر على الأموات قائماً. أما الموتى، فإنهم لا يستطيعون ذلك — فهذا غير ممكن ويجب ألا يكون.

ومع ذلك، فأن يستطيع هذا المستحيل الذي لا أساس له أن يحدث، فهذا هو الخراب أو الرماد المطلق. وهذا هو التهديد الذي يجب التفكير فيه، ولِمَ لا، يجب تعزيمه أيضاً. فالتعزيم ليس لطرد الأشباح، ولكنْ لإعطائها الحق هذه المرة، هذا إذا كان يجعلها تعود حية، مثل أشباح لن تعود لتكون أشباحاً، ولكنّ لكي تكون مثل هؤلاء الآخرين الذين وصلوا، والذين يجب أن تعطيهم الذاكرة أو يمنحهم الوعد المضيف استقبالاً — من غير اليقين أبداً، بأنهم يقدّمون أنفسهم بوصفهم هكذا. وليس هذا لكي يكون لهم بهذا المعنى حق، ولكنَّ هذا لأن ثمة انشغالاً بالعدل. ومن هنا، فإن الوجود أو الجوهر الحاضرين، لم يكونا قط هما شرط العدل، ولا مادته، ولا شيئه. ويجب التذكير من غير توقف بأن المستحيل (**اتركوا الأموات يدفنون الأموات**)، هو للأسف ممكن دائماً. ولذا يجب التذكير من غير توقف بأن هذا الشر المطلق (**أليست الحياة المطلقة، الحياة الحاضرة تماماً، هي تلك التي لا تعرف الموت ولا تريد أن تسمع أي كلام عنه؟**) يستطيع أن يحدث. كما يجب التذكير من غير توقف بأنه منذ هذه الإمكانية الرهيبة لهذا المستحيل، قد صار العدل مرغوباً: من خلال الحق، ولكنْ إذن فيما وراء الحق.

وإذا كـان مـاركس، مثلـه في ذلـك مثـل فرويـد، وهايـدغر، والنـاس أجمعين، لم يبدأ من حيث كان يجب "أن يستطيع أن يبدأ"، أي بالمعاشرة، قبل الحياة بوصفها هكذا، وقبل الموت بوصفه هكذا، فليس هـذا خطـأه مـن غير ريـب. فالخطـأ، بوصـفه خطـأً، يتكـرَّر. وإننـا لنرثـه. ولـذا، فـإن اليقظة واجبة. وإنه ليكلِّف دائماً ثمناً باهظاً — وبالتحديد، فإنـه يكلِّف الإنـسانية. وإن الـذي يكلِّـف الإنـسانية ثمنـاً باهظـاً، هـو الاعتقـاد أننـا نستطيع أن ننتهي في التاريخ مع الجوهر العام للإنسان، وذلك بحجـة أن هذا الجوهر لا يمثِّل سـوى Hauptgespenst، وسـوى الـشبح — الجـامع، ولكنْ أن نعتقـد أيضاً، وهـذا هـو الـشيء نفسه — في العمـق — ومـن غير ريـب، بهـذا الـشبح الـرئيس، أي أن نعتقـد بـه كمـا يعتقـد الـساذجون أو الدغمائيون. فبين الاعتقادات، يبقى الباب ضيقاً كما هي الحال دائماً.

ولكي يكون ثمة معنى للتساؤل عن الثمن المخيف الذي سيُدفع، ولكي يتم الـسهر علـى المستقبل، تجب إعادة بدء كل شـيء. ولكنْ يجـب هـذه المرة أن يكون هذا في ذاكرة هذه النجاسة "دَنَسٌ دَنَسٌ تاريخ الأشباح".

هل يمكننا، لكي نسأله، أن نوجِّه الخطـاب إلى الـشبح؟ لمَن؟. لهـذا، كمـا مـازال يقـول مارسـيلوس بحـذر؟. "أنـت مـتعلِّم، فكلِّمـه ياهوراسـيو (....) واسأله".

ربمـا يـستحق الـسؤال أن نقلبـه: هـل يمكننـا أن نوجِّـه الخطـاب إلينـا عمومـاً، إذا كـان مـسبقاً ثمـة شـبح لم يَعُـد؟ وإذا كـان يجـب العـدل علـى الأقل، فيجب علـى "عَالِم" المـستقبل، ومثقَّـف الغـد، أن يتعلَّمـه، أن يتعلَّمـه منـه. يجـب أن يتعلَّم أن يحيا بتعلّمـه، لـيس لإجـراء الحـديث مـع الـشبح، ولكـنْ بالمحادثـة معـه، وبتركـه الكـلام لـه أو بـردّه إليـه، وإن كـان ذلـك في الـذات، وفي الآخـر في ذاتـه: إن الأطيـاف لتكـون هنـا دائمـاً، حتـى وإن لم

تكن موجودة، حتى وإن لم تعد موجودة، حتى وإن لم تزل غير موجودة.
وإنها لتهبنا إعادة التفكير بالـ"هنا" ما إن نفتح الفم، وإن كان ذلك في مؤتمر، وخاصة إذا تكلّمنا فيه لغة أجنبية:

"أنت متعلّم، فكلّمه ياهوراسيو"....

يقول ماركس: «إن كل صوفية عالم البضاعة وكل الغرابات والأشباح التي تضبب منتجات العمل في ظل سيادة الإنتاج البضعي، كل ذلك يزول في الحال ما أن تنتقل إلى أشكال أخرى للإنتاج»، وإن قولاً كهذا ليستدعي المستحيل لا لشيء إلا لأن الكتابة صنعت إنتاج الفكر وجعلته له ميسراً فلا صوفية عالم البضائع في الواقع قائمة عياناً، ولا الأشباح التي تضبب منتجات العمل ظاهرة ومرئية.

وإن الكتابة هي التي حيّزت كل ذلك وقبضت عليه وجعلته مرئياً، ولذا كانت كتابة ماركس على وجه العموم هي المكان التي تتكثف فيه اللامرئيات من المخلوقات فتتصلب، فتتماسك، وتصبح مرئية. وهي لأنها كانت على ذلك قادرة، فقد استجرت «الشبح» من غيبوبة العدم وجاءت بالطيف من وراء حجاب اللارؤية إلى مساحة المشاهدة وحضور المعاينة، وحققت لهذا المستحيل وجوداً يتجاوز العشور به إلى الملموس والمحسوس أدخلته في المتصور وفي ثقافة التعامل مع الأشياء.

وبهذا المعنى يمكن القول: لقد صيرت الكتابة ماركس ظاهرة نصيّة، فانداح في عالم الفلسفة حاملاً جنازة الصوت ومرتدياً سواد الحرف.



أطياف ماركس

Jacques Derride

Specters Of Marx


Bibliotheca Alexandrina
1502980


ISBN 978-993350959-0
9 789933 509590